ابرسيم

لسلطان الحكماء معي
نسخ
نور

اماني جودر وعليه سودد
وحرمة الشيخ الذي سن القرى
وانبس المحوج في ام ... سرى
ماعندنا الطارق اذا عرى
سوى الحديث والمناخ في الذرى

لولا مفارقة الاحباب ما وجدت
لها المنايا الى ارواحنا سبلا

جامع الاكرام في كل المرام

زاري شب روز كرده ساز اي جون توندنم لبي
زانكه روزكار ما بهم با ما بهم وافقت

جامع الا...

١٩

نام سكوكر عاندزادي بكه انو ماند سرادي زرنكار

خوب رو بايد كه نيكو خلق ونكو گفتار هم
ورنه روي خوب دارد صورت ديوار هم

سلطان

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

T. C.
İSTANBUL
...

عدد اوراق
٢٥٨

حلمي جلالي
علم

جامع الاسرار في شرح المنار

عدد اوراق ايكيوز اللي سكز

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı Fatih
Yeni kayıt No
Eski kayıt No 1420

K. 1513

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي ايد بالعلماء معالم الدين واثاره واحيا بهم سبل اليقين ومناره وانطق السنتهم بلطايف الحكم وخصهم من بين الانام بجلايل النعم واسر عليهم كشف دقايق المشكلات وعرفهم ببسط حقايق المعضلات ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في صميم الجنان داعية الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من اطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه الذين لم تستر اقمارهم بغمام الشك والبداء ولم تحجب انوار يقينهم باكمام الهوى وسلم تسليما كثيرا وبعد فان احرى ما يصرف اليه الدواعي واولى ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله تعالى علم اصول الفقه لتبيين معاقد الحلال والحرام وقد صنف الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب منار الاصوليين مشتملا على ابحاث دقيقة ونكات لطيفة مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الاختصار والتركيب غير انه اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار روما للتخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طايفة من الخلان ان اكتب له شرحا جامعا للمسايل موضحا للدلايل فشرعت فيه راعيا للايجاز ساعيا للانجاز وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واستوهبت من الله تعالى الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والمآب اعلم ان اصول الشرع ثلثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من اصول الادلة والاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والشرع الاظهار لغة وهو ما بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون المعنى الادلة التي ثبت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وهو اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام

اسم الكتاب

فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فاية ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لكون حجيتها بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لتوقفه عليها في كل حادثة بعد ما ثبت حجيته بالكتاب والسنة فيكون اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل حادثة على شيء لغيره في الاصح فان قيل كيف انحصر الاصول في الاربعة وكثير من الاحكام ثبت بشرايع من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب والتحري والعلل التامة اسما ومعنى وحكما او غير التامة وبالاسباب والشروط التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب كما في الجامع الكبير والزيادات وباثار الصحابة وكبار التابعين الذين لا جموعهم في الفتوى وكلها خارجة عن الاصول الاربعة قلنا لا نم انها خارجة بل كلها راجع الى الاصول الاربعة اما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة بما انها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالاجماع العملي والاستصحاب عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلايل الاربعة والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع او السنة وشهادة القلب بالسنة لانه صلى الله عليه وسلم قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب والسنة او الاجماع او القياس قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليه واجمعت الامة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه السنة والاثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبه الحديث او بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخير القرون في الدين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث اما الكتاب اي الذي سبق ذكره فاللام للعهد فالقرآن الى لغة القرآن مصدر كالقراءة والمراد هنا المشترك فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللام فيه بدل الاضافة عن الكتب المنزلة

مثل الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا
عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة
عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضه وبما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص
ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول غيره فقوله بلا شبهة تاكيد وهذا
الموضع صالح للتاكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر ولا يقال يلزم على هذا التعريف التسمية
سوى التي في سورة النمل فانها دخلت في التعريف لما انها مكتوبة منقولة بطريق الصحيح
من المذهب انها من القران لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين
السور وانما لم يكفر منكرها لشبهة انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من
القران والتمسك بمثله يمنع الاكفار وانما لا تجوز الصلوة بها في الصحيح لما في كونها اية تامة شبهة
لان عند الشافعي هي مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فلا يتادى بها الفرض وانما يجوز قراءتها للجنب
والحائض لقصد التيمن لجواز قراءة الفاتحة ولا يقال كان قرانا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
مع انه غير منقول بطريق التواتر والشهرة بعد لانا نقول هذا التعريف للقران الذي
هو حجة في زماننا لا لمطلق القران وهو اي القران اسم للنظم والمعنى وانما ذكر
النظم الذي يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذي يدل على الرمي رعاية للادب وتعظيما
لعبارات القران وذكر في تعريف الخاص وغيره اللفظ لان ذلك تعريف الخاص من حيث انه خاص
لا لخاص القران ولا يقال لو تلا بالفارسية في الصلوة يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله مع ان عبارة الفارسية
غير مكتوبة ولا منقولة لانا نقول انما جاز عنده لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العجز لان مبنى الصلوة على التيسير
لانها حالة المناجات مع الرب فيكون النظم مكتوبا تقديرا فتدخل في الحد واقسامها اي الضمير
للنظم والمعنى وذلك اي الاقسام اربعة وكل قسم اربعة ايضا والاقسام مذكورة في المتن

ولغته صيغة تقبل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته
اي حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل
في الزمان الماضي ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد لان المشايخ قلما يلتفتون الى مثل هذه
التكليفات التي لا تليق بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ متقدم على المعنى واعلم
ان دلائل الحصر التي ذكرها الشارحون غير تامة يعرف بادنى تامل فالاولى ان يتمسك
بالاستقراء التام الذي هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير
تام كافراد اللغة والكتاب مما يمكن ضبط افراده في حق هذه التقسيمات وبعد
معرفة هذه الاقسام لا غرض اراد بمعرفة مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء
لاقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا واراد بترتيبها تقديم
بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية وباحكامها
الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك
اما الخاص فكل لفظ قيد باللفظ ليخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ
وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله معلوم ليخرج
المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم
بالنظر الى الوضع والاجمال عارض والمجمل باصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكن
احترز عنه نظرا الى الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم
شامل للافراد اذ المراد من الانفراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع
النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن وقوله كانسان نظير خصوص الجنس ورجل نظير
خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما قال للانسان جنسا على لسان اهل الشرع
واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ
لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون تعريفا على طريق الرسم لحصول مقصودهم

تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها للاحاطة الافراد والتعريف
للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندي رحمه الله في اصول
الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية
يوقف على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه وحكمه كذا حكم الشيء الاثر الثابت به اراد
بالمخصوص مدلوله وقوله قطعا يقينا اى على وجه القطع اراد في الفرع منه ولا يحتمل البيان
اى بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا
يكون فيه اشكال ولا اجمال فلا يجوز الحاق التعديل الى الفرع اعلم ان الزيادة على النص
بخبر الواحد لا يجوز لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني
ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله تعديل الاركان
الصلوة اى الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين
فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فانه عندهما واجب لان قوله تعالى واركعوا واسجدوا
خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود
وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله
صلى الله عليه وسلم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
فقلنا بالوجوب لثبت الحكم على حسب دليله وبطل شرط الولاء والترتيب الى الفرع
الولاء هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينها بعمل آخر والذي يقطع التتابع جفاف
العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم
بفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز
والترتيب هو ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا الاية والنية هو ان يقصد بقلبه
عند غسل الوجه ازالة الحدث واستباحة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي رحمه الله
بقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ البدل لا يخالف الاصل في الشروط

والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن
لم يسم قلنا لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار
لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء فيه يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا
معنى قول الشيخ وبطل شرط الولاء الى الفرع فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية
واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد قلنا المانع من القول
بالوجوب وذلك ان الوضوء احط رتبة عن الصلوة لان الوضوء فرض لغيره والصلوة فرض
لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل
والتبع فعلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن الجواب لا يتم
لان من القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور عدم التسوية بينهما بوجه
آخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلوة يلزم والاوجه ان يقال انه ذلك
لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي
الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت وظني الدلالة كاخبار الاحاد التي
مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة
والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر
الاعرابي بالاعادة فلذلك ثبت به الوجوب فاما قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت
به السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وذكر اسم الله كان
طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة
وكيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شائع وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية فانه عليه السلام

كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي
عنه صلى الله عليه وسلم انه نسي مسح الراس فذكر بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل
في كفه فلما كانت هذه الدلايل ظني الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب
والطهارة في كذا اي يبطل بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله صلى الله عليه وسلم الطواف صلوة
الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا بالطواف بقوله
تعالى وليطوفوا بالبيت والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا
يكون توقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمال بل زيادة
عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن نزاد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل
ايجاب الدم بتركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص
مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر بسبعة اشواط فيه الابتداء وشرطه
من الحجر الاسود على الاصح ولا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس
قلت انه مجمل لمعنى زايد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا به قلنا
اما التقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر ويجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي
لا يجوز النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير للاكمال ويحتمل
ان يكون للاعتداد فثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام وان كان شرط
الاعتداد وللاكثر يقوم مقام الكل واما الابتدا من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول
انه معتد به ولكنه مكروه وليئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك ان
ابرهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كذا في
المبسوط ولكن لا يزول الشبهة لان هذا زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص
ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتدا الفعل لان الامر صدر بصيغة
التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
الاسراع

الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد والابتدا بيانا فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان
لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس
فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت
مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نم انه
مجمل في حق الابتداء من الحجر ولكن سلمنا انه مجمل في حق العدد لان المبالغة يحتمل
العدد والاسراع اما لا يحتمل الابتداء منه ومن غيره والتاويل بالربع اي ويبطل
تاويل الشافعي معنى القرء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
اي وليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء لان
الثلثة لفظ خاص لمعنى لا يحتمل النقص فتنتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ المراد من الطهر
هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فيصير العدة قرئين وبعض
الثالث بخلاف ما اذا حملناه على الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه
يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه من وجهين ايضا لانه يلزم منه
ازدياد الحيض على الثلثة اذا طلقها في الحيض لانه لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع
فتصير ثلثة اقراء وبعض الرابع والثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا
والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد والحيض مونث والطهر مذكر فدلت
الهاء في الثلثة على ان المراد من القرء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك
الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعتبر والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة
احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت
عدتها قرئين وفيه زيادة نصف القرء وعن الثاني ان الحيض وان كان مونثا
فالقرء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمونث
كالبر والحنطة فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يوكد ان المراد من القرء

لانه لو طلقها في الحيض ثم
كان يقدر في الحال على
الحيض مخالفه م

الحيض قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير وقوله واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المراد من القرء في الاية الحيض ولا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الاية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر وتحلله الزوج الثاني اي لغرض قال محمد والشافعي رحمهما الله اذا طلق امراته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فزوجت باخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول ثم لم تعد بثلث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلاق وعند ابي يوسف وابي حنيفة تعود بثلث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة المختلفة بين الصحابة فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي رحمهما الله وتمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا تاثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهي فقط كما في الصوم ينهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا هنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم ومن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان
والمحلل مثبت الحل كالمحرم من مثبت الحرمة
ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية
لان المعنى لا يدل وضعا على ان الزوج الثاني محلل
والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الزوج الثاني محلل بقوله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل الحديث سماه محللا وهو المثبت للحل الجديد وحديث العسيلة وهو ما روي انه
وهذا راوي الحديث عائشة رضي الله عنها
صلى الله عليه وسلم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت

تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء اي لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى
اي انه العود الى المتعود اي لو ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم العود وترك لفظ الانتهاء
التحليل لانه نفى العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة فلم يكن
الا ان يحكم بان يقال الغاية ما قبلها
العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود عليه بثلاث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا وانتم ابطلتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت فذلك لا يجوز قال الشيخ بقوله وتحلله الزوج الثاني الى اخره اجاب عما تمسك محمد والشافعي رحمهما الله انه بالاية ولا يقال ان ذلك في صورة حرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا يدخل في التعليل بخلاف المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذا لم يفد اما اذا افاد فيجوز الا يرى ان شرا الانسان ماله بماله لا يجوز اما اذا ضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير فكذا هنا مفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة والطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث او واحدة او ثنتين بالاول قلت الحل وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به انتفاء
كما اذا جدد النكاح بالف ثم جدد بالفين فالثاني يثبت والاول ينتفي
وبطلان العصمة عن المسروق الى اخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة نعم
عند السارق قبل القطع او بعده

انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا
دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو من ضرورته ايضا لانهما
مختلفان اسما وحكما لان احدهما يجبر المحل والاخر للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية
على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العباد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر
الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فوجب القول به فمن قال بان القطع
موجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو موجب قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما
قطعت يمينه واشار الشيخ الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاء بقوله
فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء
على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وما يجب لله تعالى
على الخلوص انما يجب بفعل حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت
الحرمة بمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا
في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه
استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا
تخمر اذ هي حرمة واحدة من ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل
لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم
لحق العبد فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي
عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا
بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد ولان

تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق للعبد فيضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب
بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم الا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس
بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى
لا لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك
شرب خمر الذمي لان الحد يشرع لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم
لحقه وجب جبر حقه بالضمان او يستدل بقوله تعالى جزاء على وجه اخر وهو ان لفظ الجزاء لغة
يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزاء اي كفى وكماله يستدعي ايا كمال الجناية لانها
سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما
لعينه بل لغيره وهو حق المالك فبقي مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته
تحويل العصمة الى الله تعالى او نقول بوجه اخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو وجب الضمان
معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص فان قيل لو اسقطت العصمة
الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فلما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه
ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك ولا يقال القطع شرع
لصيانة حق العبد ففي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه ابطال
حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان ولان
ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من اتواء نفسه معنى فلا نضم اليه
ضررا اخر وشرع القطع بان لا يسقط باسقاطهم وان كان فيه حقهم الزجر واسع او لعدم تصور
اجتماعهم على الاسقاط الا يرى انه شرع حد الزنا لصيانة انساب الناس وحد الشرب لصيانة العقل مع
انه لا يسقط بالاسقاط لما اشرنا اليه كذا في الفوائد الظهيرية ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان
العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع لانا نقول قد ثبت
ان العصمة شيء واحد وقد ظهر ابطالها في حق احد الحكمين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان

الآخر فكيلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شي واحد بسبب واحد ولذلك صح ايقاع

الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي رح لا يلحقه وانما يلحق الطلاق

البائن عنده في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده وقال الشافعي الطلاق

مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده ولنا ان الله تعالى وصل الطلاق

بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به و

الفاء للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان

طلقها باول الاية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا كذا ذكره فخر الاسلام رح

واعلم ان الاستدلال بهذه الاية على جواز لحوق صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين

وصلوا هذه الاية وهي قوله تعالى فان طلقها باول الاية وهي قوله الطلاق مرتان لانه لو وجب

وصله بالخلع عملا بالفاء لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل

الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري رض وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط

وغيره ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها

اعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عند الشافعي رح صحيح ونا سد فالصحيح هو ان

باذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها

الولي بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امته بلا مهر او يسكت عن ذكره والفاسد

ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها في انعقاد النكاح عنده

قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان يسمى المراة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت

امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عند الشافعي في التفويض

الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب الى زمان الوطي حتى لو مات

زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم

في هذه حسبها المبراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا

او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول وقلنا من جهة تراخي المهر الى زمان الوطي

كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال

والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد

يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فيجب المال بالعقد ما سميه

واما وجوبا بايجاب الشرع وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض

الى راي الزوجين عند الشافعي رح كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي العاقدين

ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وعلى من فوض تقدير المهر الى الزوجين

لم يعمل بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو

التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية في قوله فرضنا فدل ذلك على ان صاحب

الشرع هو المتولي للتقدير الا انه في نفس المقدار مجمل فالتحق بيانا بالسنة وهو حديث جابر

ان النبي صلى الله عليه وسلم لا تزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة

بيانا به مقدار العشرة تقديرا الا انا لو لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا له لا عاملا به ولكن

للخصم ان يقول لا م ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض يجي لمعنى القطع وبمعنى

الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفي الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة او ما ملكت

ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاما كما يستقيم في حق الازواج

لان ما وجب لهن من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر على الموالي للاماء ودليل

عليهم ولهذا فسره عامة اهل التاويل بالايجاب فاما معنى التقدير لا يستقيم في حق الاماء لانه لم

يقدر من المهر على الموالي للاماء ويدل ايضا ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب

تعالى فرض عليكم اي قدر ومنه الامر اي دون الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو

اي الامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس

والدعا والمراد بقوله افعل طلب الفعل بصيغة الامر ويختص بذلك مراد من كذا اي
ويختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغة لازمة اي يختص
بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة
وقد يكون في العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من
الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من الواقفية
انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة وبقوله يختص مراده الى رد قول بعض اصحاب
مالك والشافعي فانهم قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وهو الفعل
ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة لتحمل الايجاب به كما بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل
امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الوجوب وصورة المسألة اذا نقل فعل من افعال النبي
صلى الله عليه وسلم بكذا فعند مالك الى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب
ولا هي من خصايصه مثل وجوب الضحى وغيره ولا بيان لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق
من الكوع هل يجب علينا اتباعه وهل يسعنا ان نقول امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا
فعند مالك في احد الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق
الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق على الحقيقة
تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان
الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاها مرتبة فقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت
ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب
والا لما صح الانكار وبما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل

اخبرني ان فيهما قذرا اذا جا احدكم المسجد فلينظر فان راي في نعليه قذرا فليمسحه وليصل
فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن
الوصال وخلع النعال وبقوله والوجوب استفيد ايضا الى قوله لانه سبب اشار الى
الجواب عن تمسكهم بالاية والحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه اي لان الامر سببه
اي سبب الفعل لان الامر للوجوب والوجوب يقتضي ايجاد الفعل المامور به غالبا
وموجبه اي الغرض اعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وللاباحة
كقوله تعالى فاصطادوا وللارشاد ايضا للادب كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل وهذا
راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم
وللتكوين كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار
كقوله تعالى قل عشوا وللتعجب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم
ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وللتعجيز كقوله تعالى قل فاتوا بسورة من مثله
وللتسخير كقوله كونوا قردة وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب
كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم الاختلاف
ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فعند بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربعة ونقل ذلك عن
الاشعري وابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين الايجاب والندب والاباحة
بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة و
هو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل هي مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول

عن الشافعي وقيل عنه وقال الاشعري والغزالي والباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا فعلى قول هولاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة وعند عامة المعتزلة ايضا انها حقيقة في الوجوب فقط احد هذه الثلاثة من غير اشتراك ولا اجمال في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها مستعملة في معان مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو التمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي ولكن قالوا حمل مطلق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل ولا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا واحتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب وجود المامور به فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار وادناه الاباحة وانا دونه قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب فلا بد ان يكون جانب الوجود راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب ادناه فثبت للتيقن به وتمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع والمعقول اي اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ لا سفه الخيرة عن المامور به وقوله بالنص لنا ايضا هذا وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا الاية وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه واما دلالة الاجماع فان من اراد طلب فعل على اكمل الوجوه فانه لم يكن في وسعه طلبه الا بلفظ الامر فاستعمالهم في طلب الفعل هذه الصيغة دليل على انه للوجوب

واما المعقول فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة لازمة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك الامر لطلب فيكون طلب المامور به لازما له اصل الوضع الا يرى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر بنفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا فجعل حكم الوجود ايضا الوجوب نفيا للجبر فلذلك صار الامر للايجاب كذا ذكره فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ والمعقول فان قيل الحكم ان الايتمار لازم لغة لانه متعد ولا يصح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا ما انه لازم له حقيقة لان الامر يتحقق بدون الامتثال كالامر بالايمان من الله للكفار بدون الايمان قلت لا نسلم ان الايتمار متعد في نفسه ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى مفعولين كما يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام فطعمه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بالباء يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المامور به لازما عينا لا يمكن بدونه والكلام في هذا ولان من يقدر فخر الاسلام رح لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر لا وجوده والكلام في لزوم الوجود يعرف بالتامل وقيل في تقرير دليل المعقول وجه اخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العتاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ونقول انه وضع لطلب المامور فثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في الحالين وهذا النفي قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا

ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا
لذلك لانه كما لا يمنع جاز الاستعمال من المنع اي الاذن جاز الاستعمال ايضا في الايجاب والاستعمال
مشترك فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين وقوله تعالى فاذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
بعد زوالها وكذا الامر بالحدود واجب بعد مباشرة اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام
وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من الاصطياد بقراين غير الحظر السابق لانها مشروعة
لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض   واذا اريد به الاباحة
او الندب اي لو خرج الشيخ بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام وبين الخلاف
فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا كان اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع
والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور
الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه
لان لازم الايجاب استحقاق العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها على الترك فيكونان غيرين
فلا يكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جازا صله وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر
الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب مثاب على فعله فيكون
الندب بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما في لو
اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد والرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاقرب
الى التحقيق يعرف بالتأمل   ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب
في الامر في اقتضائه التكرار والعموم ومعنى التكرار والعموم ان يفعل فعلا بعد فعل الى ان قال
المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم
انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل منع منه وقال الشافعي وبعض اصحابه
انه لا يوجبه ولكنه يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة

والمحتمل

والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله
ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بالوصف كقوله
الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله
سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط والوصف احتج الفريق الاول بان لفظ الامر
مختصر من الكلام ~~والمطول~~ طلب الفعل بمصدره لذلك الامر فان اضرب مثلا مختصر
من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر
الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لافراده موجب القول بعمومه عند
الامكان كما في ساير الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر
نكرة اذ لا دلالة على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن
بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة
مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن
تمونون صوموا شهركم فانها يتكرر بتكرر الشروط والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا
ان لفظ الامر دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة الامر
فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان   لكنه
يقع على الكل جنسه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد
ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية
الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن
بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان
الطلاق مع جميع افراده واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما
فيقع عليه بالنية فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتملا للفظ فلا يعمل النية
فيهما الا ان يكون المرأة امة فح تعمل النية فيهما لان الثنتين جنس طلاقها   وما تكرر

منل العبادات اي الفرع جواب عما قال بعض مشايخنا ان الشرع المعلق او المقيد يتكرر
فقال تكرار اوامر الشرع من موجب اللغة بل باعتبار تكرار الشرط الذى هو في معنى
العلة او الوصف الذى هو علة ومن تكررهما يلزم تكرار الحكم لا من الامر
وكذا اسم الفاعل اي الفرع السارق لا يوتي على اطرافه الاربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب
وقال الشافعي يوتي على الجمع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق
والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار
اليمين ولا يعمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجري مجرى النسخ
لان لهما يمينين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية ثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا
توجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فيعمل بها الا ترى ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى
فاذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما ثبت ان اليسار لم يدخل في النص وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ
خرج هذه المسالة على الاصل الذى بيّنه فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر
فرد لا يحتمل العدد لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به
الكل والاقل ولا يجوز ان يراد به لان الكل السرقات التي توجد من السارق لا يعلم الا
باخر العمر فيودي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا
تقطع الا يد واحدة ثم ظاهر الاية يقتضي قطع اليدين بسرقة ولهذا وهو غير مراد بالاجماع
ثبت بان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة
ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى وقد ثبت انها بالاجماع او السنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه انها اليمين ولم يبق اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى قول الشيخ
وبالسرقة الواحدة لم تقطع الا يد واحدة فان قيل ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص

مع ان المصدر وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني لا يدل على التكرار فلتكن السرقة
كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة الحكم ففي الزنا
تكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل لان محل القطع
اليمين وبقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها حكم الامر نوعان اي
الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر
للسببية ويتعلق بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيد الغير
وهو مستحقه اي تسليم نفس الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة لا بد من هذا القيد
لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو
وصف في الذمة حكم ذلك الواجب لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها احتمل يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه
عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وهو تسليم مثل الواجب الذى هو حقه وقضاء
به اي بالامر لا بد من تفسير القضاء من قيد اخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل
الواجب الذى هو حقه لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء
ويستعمل احدهما مكان الاخر اي ويستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان الاداء كما في قوله تعالى
فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس
والمراد منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكما لو ادى الاسير الذى
اشتبه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى يجوز من
الاداء والقضاء اي الفرع اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنص جديد او
بالسبب الذى وجب به القضاء الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء يضاف الى الامر
وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء
كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر السابق او بامر

مبتدأ، فقد صرح بالامر فقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب
جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول يجب
بالنص الجديد بالاتفاق احتج الفريق الاول والخلاف في القضاء بان الواجب بالامر
اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وانما يعرف بالنص والنص اذا كان مقيدا بالوقت
كان المامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت آخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت
الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلوة
قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه من النص معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص
به واما كونه معقول المعنى فلان الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاتفاق
ان المستحق لا يسقط عمن عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل
فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد لانه حق ادراك
فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيسقط السقوط بقدره
عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود
مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عنه بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان
قيل لا نم ان القدرة على اصلها تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به فيكون الواجب
فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا كان الوقت
مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا
بخلاف هوى النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف
باختلاف المكان ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفرع وهو المنذورات
المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل او لم يصم يجب

قضاؤهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب لم يسقط عن ذمته بخروج
الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب
ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف يظهر في المنذورات
المتعينة فعند الفريق الثاني يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه ولكن
ذكر ابو اليسر في اصوله القضاء واجب فيها بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ايقاعها
بالفوات والتفويت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما يظهر في التخريج
ومنها اذا نذر ان يعتكف جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء
الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن
زياد رحمهما الله وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه
وجب بسبب آخر غير الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول
وهو النذر موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا
لشرطه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم
الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان
لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت
فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا
بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى الكمال ولا يقال لو كان النذر
السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم
قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا ابدا لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز انه يكون

لشرف الوقت وبجواز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل لاتصال
لبقا الخلف وهو القضا مجوز لبقا الخلف وهو القضا مجوز لبقا احد العلتين ثم لما وجب
بصوم مقصود لا يتادى بواجب لغرض حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان القابل اي في صوم
واجب لغرض لا يجوز   وللادا انواع الى آخره كالصلوة بجماعة نظير الاداء الكامل
يعني من انواعها الغرض اذ هي صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب
فتكون كاملا وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها واما فيما لم تسن فيه فالجماعة فيه
مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح — مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان — فيها
صفة قصور وقوله والصلوة منفردا نظير الاداء القاصر لان الجماعة التي هي سنة مؤكدة
عندنا كالواجب الزايد
في قوة الواجب مطلوبة فيها الا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي
اي وجوبه
يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا فكان السقوط دليل القصور وقوله
وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالنوم ثم انتبه
بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظير اداء يشبه القضاء وانما قلنا
انه اداء باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه
وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه بعد فراغ الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه
القراءة وسجدة السهو لو سهى ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة يعني لو نوى
المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى الاقامة
او دخل مصره بعد ما صارت صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان
مسافرا مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة ادا
ما فاته كما لو صار قضاء محضا فعلم ان فعله قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول
الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه القضاء لا على
العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار وصفه قاض والوصف تبع ومنها رد
عين المغصوب اي ومن انواع الاداء هذا بيان انواع الاداء في حقوق العباد فرد عين

المغصوب

المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر يعني ان من غصب عبدا
فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية
او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور انه اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو
هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من الضمان ولو دفعه اليه
او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق كان الرد قد تم لوجد قوله والمهر
عبد غيره نظير الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امراة على عبد الغير بعينه
ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية
ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول الا انه يشبه القضاء فان ما اشتراه الزوج قبل التسليم
اليها مملوك له حتى يصح اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده
من هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما في حديث بريرة
قالت هذا اللحم تصدق علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة ولنا هدية
فبهذا يعرف ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان حكما وهذا معنى قول
الشيخ وتسليمه بعد الشرا اليها الى آخره   والقضاء انواع الى آخره المراد بمثل غير معقول
ان لا يدرك بالعقل لان العقل شيئية وقوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل معقول قوله والفدية
اي مماثلة مدرك بالعقل
له نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم
كالشيخ الفاني ومن حاله بالنص وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس
يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن
مكروه   وقضاء تكبيرات العيد الى آخره يعني اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد
ياتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام
راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات
العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه وعن ابي يوسف انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاتت

عن عوضها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يجب ادا وما في الركوع
لا بطريق القضا ولا بطريق الادا، وفي ظاهر الرواية يأتي بها في الركوع لان الركوع يشبه
القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستوا النصف الاسفل وهو الفارق بين القيام والقعود
وما يمكن فيه من النقصان بالانحنا غير مانع للمشابهة لان قيام بعض الناس قد يكون (القيام)
بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا بأن
بها لبقا المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضا بل لشبهة الادا، والاحتياط في العبادات
ان يجب بالشبهة ولا يسقط بها الا يرى ان تكبير الركوع يحسب من تكبيرات العيد مع انه
يودى في حالة الانتقال ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط هذا رد الاشكال
يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبت غير معقول بالنص فلا يجوز ان يقاس عليه غيره فكيف
اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاشار الى الجواب بقوله ووجوب
الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان
الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة
شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية
مثلا للصلوة لان مثل الشي يجوز ان يكون مثلا لمثله ويحتمل ان لا يكون معلولا بل امرا تعبديا
فامرنا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلوة اهم من الصوم لانها
عبادة بذاتها والصوم بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فليس كان هذا الحكم مشروعا
فقد صار موديا والا فلبس يجب بالسلاح بكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيات ولهذا قال (في نذرا الصلوة)
محمد رحمه الله في الزيادات يجزيه ان شا الله تعالى كما قال في تطوع الوارث لفدا الصوم بلا ايصا (كذا ذكر في ...)
مست انه بطريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثنا كما
في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من
بر او صاع من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم

ثم رج

ثم رجع وقال عن كل صلوة وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت الصلوة اهم من الصوم او
مثله ينبغي ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذا الحكم يثبت بالدلالة
في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سوا كان ثابتا
معقولا اولا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كالتصدق بالقيمة
اي الغرض هذا ايضا رد الاشكال تقديري وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا
ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد
امرتم التصدق بالقيمة او العين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او
بالشرا الصادر من الفقير بنية التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك
غير جائز فاشار الى الجواب بقوله كالتصدق يعني وجوب التصدق بالعين او القيمة
بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال
كما في سائر عبادات المالية الا ان الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تطييبا للطعام
الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه
من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناوله من طعام الضيافة
والمال بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبني هاشم والله تعالى لا يضيف
(لان الة الذنوب منزلة الماء المستعمل)
عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة ليبقى اللحوم طيبة الا ان ذلك
الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت
ان ادان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار
انه خلف فلهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن الاراقة
وجب ان يبطل حكم الخلف متى قدر على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم
الخلف وهو الفدية ومنها ضمان المغصوب اي من انواع القضا، وهذا بيان انواع
القضا في حقوق العباد قوله وهو السابق يعني القضا بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل

هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات والقاصر وهو القيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى وكان المثل صورة ومعنى هو السابق عقبا للجبر الا اذا انجز عن الصورة فح يجبر المالك في قبول القاصر وهو القيمة للضرورة وضمان النفس والاطراف اى ضمانهما في حالة الخطا بالمال قضا بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين المال والادمي واطرافه لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فاني يتماثلان ولان الادمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشي اى عن قدر ماليته وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال العفو ولانه مثل صورة ومعنى ولا يراجعه مالا مماثلة له بوجه واذا القيمة اي القيمة في الغرم نظير قضا يشبه الادا تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رح ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت في القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت في القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشي قضا له لا محالة لكنه في حكم الادا لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فايهما اتى به يجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضا محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية في المسئلة المذكورة فيجب مهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة لم يصح التسمية قلنا انما فسدت التسمية في المسئلة المذكورة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتدا وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى

او

اذ لا يمكن تسليمه الا بتعيينها وكانت مبنية على تسمية شي معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتدا كذا في الاسرار وعن هذا قال ابو حنيفة اى في اعتبار ان المثل الكامل سابق في القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اى يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتل من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد البرء واما ان كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد واما ان كانا خطاين او عمدين اوالاول عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان في كل حال بالاتفاق وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخص اخر او من شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطا والاخر عمدا وان كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كان عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة وعندهما جناية واحدة له ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطا فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا شرعا رحمة علينا وقالا بل يقتل بغير القطع لان القطع موقوف في السراية فمتى سرى سقط حكمه وصار كانه قتله والفعل انما يتحقق موجبه القطع وكانا جناية واحدة كما لو تخلل البرء بينهما لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثاني انشا جناية كما لو كانا خطاين وتخلل البرء بينهما وكما لو صدرا من شخصين وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الا يرى ان القتل كما يصلح محققا لموجبه يصلح ماحيا لاثر القطع ولا يضمن المثلي بالغرم اى على اعتبار ان المثل الكامل هو السابق في ضمان العدوان على القاصر قال ابو حنيفة لا يضمن المثلي الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة

وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضا بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل
له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب
فتعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في اعتبار
القيمة والملف وانما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فتعتبر قيمته عند ذلك السبب
وهو الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع
عن ايدي الناس فتعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط وقلنا المنافع لا تضمن
بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل والقاصر شرط في القضا قلنا المنافع لا تضمن
بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها اموال الناس متقومة كالاعيان فكما ان المال
غير الادمي خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بالمنافع
لا شيا والذوات تصير متقومة باعتبارها الا ترى ان الاسواق تقوم بالمنافع كالاعيان
جميعا كالتجر والخانات ولهذا جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد
العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن
بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجرة المبنية على تقطيع واستاجرة واحدة لا تضمن منفعة
احديها بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة
بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنفعة
ليست بمال لان المالية للشي بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشي وادخاره لوقت الحاجة
لا عن لا سفاح بالاتلاف فان لا كل لا ينبغي تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى
فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم
ولو وجد بعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز كالصيد والحشيش لا احراز لا يتحقق
فيما لا يبقى زمانين ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احرازها قائمة به لانا نقول
هذا احراز تضمين لا تصدق وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة

لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال العقد يرد عليها وهو اية
المالية والتقوم لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لانا نقول ورود العقد
عليها ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت تقومها في العقد لقيام
العين مقامها للحاجة والضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فبقي الحقيقة
معتبرة ولا يقال قد مست الحاجة هنا ايضا سدا لباب العدوان اذ القول بعدم وجوب
الضمان انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس وابطال حق المالك بالكلية لانا نقول
ليس الامر كما قلت فان الحاجة فيما يكثر وجوده لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه
منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط
وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيا واما قوله فيه ابطال حق المالك فليس
كذلك لان حقه لا يبطل بل يتاخر الى دار الاخرة بخلاف ما اوجبنا الضمان فانه يفوت حق
الغاصب اصلا لان العين زايدة على المنفعة كما قلنا وحق الغاصب فيما ورا ظلمه محترم
فيفوت حقه اصلا لان حقه لانه لا يوصل اليه في دار الاخرة لانه يستحق على المغصوب القاضي
وما يستحق بالقضا لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان التاخير اهون من الابطال وانما قيد
بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على
الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوايد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة فقط فيكون
الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها
والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيا
لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي يضمن الدية له ان القصاص
ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من
جميع المال وقد تلف ذلك بقتله فيضمن وذكر في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية

كما هو مذهبنا ولنا ان المتلف ليس بمال فلا نضمن بالمال لان المال ليس بمثل له لا صورة ولا
معنى لان ملك القصاص ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحيا الا ان القاتل لما يلتزم
الدية في الصلح بمقابلة ما هو من اصول حوايجه وهو بقا نفسه وحاجته مقدمة على حق
الوارث فلهذا اعتبر من جميع المال وملك النكاح لا يضمن باتلافه اي بالطلاق بعد
الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيا عندنا وعند
الشافعي يضمنون له مهر المثل له ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما
عليه زوالا لان الزايل عين الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا
بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا
يضمن بالمال بالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان
النكاح ليس بمال متقوم لمعنى السكن والازدواج وابقا النسل والمال خلق بذلة لاقامة
المصالح فاني يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي يعني نفع الادمي منه وكان
معتبرا به وانما يتقوم البضع عند الثبوت لاظهار خطر ذلك المحل لان لا يملك مجانا فان ما
يملك مجانا لا يعظم خطره عنده فاما الملك الوارد فليس بذي خطر ولهذا صحت ازالته
بالطلاق من غير شهود ولا عوض ولا ولي فعند زوال الاستيلا والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقويم
وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر لانه اتلاف
لقصر يد الزوج عن ذلك المال فاشبه بالغصب ولا بد للمامور به من كذا اعلم ان
حسن الشي عند من جعله عقليا عبارة عن كونه عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من
جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح بخلاف ذلك وقيل الحسن كون الشي مطلوب
الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا في اللغة وهو ما يميل اليه النفس فان مال
طبعا فحسنه طبعي وان مال عقلا فحسنه عقلي وان مال شرعا فشرعي ثم ان حسن المامور
من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر يتحقق في الكفر والسفه والعبث

الا ترى ان السلطان الجاير يامرنا بالظلم والغصب الا ان امر الشرع يقتضي كون
المامور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة ما هو قبيح بالكلية قال
الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا فدل ان حسن المامور به ضرورة حكمة الامر والعقل الة
لمعرفته لان العقل موجب للحسن والاجاب ورود النص عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه
التبديل كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي
بواسطة نفس المامور به او لغيره اي بواسطة غير المامور به فان كان لعينه فهو اما ان
لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن
لغيره وقوله كالتصديق نظير لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط والصلوة نظير لما يقبل السقوط
والزكوة نظير الملحق به اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط بحال سوا كان مكرها او غير مكره
واما الصلوة فانها حسنت لعينها لانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام
العبد بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال صارفا طرفه اياه الا انه تعظيم له في
نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الحاقه السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضا
على التراب وكذا ساير اذكارها وتلاوة القران يدل على نهاية التعظيم والمبالغة
في التنزيه والتقديس حيث انها مع جميع افعالها واذكارها تعظيم الله وهو حسن في
نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة او قبل
الوقت او حالة كالصلوة في حال عدم الطهارة فخرج قبحه بهذه العوارض وانما صارت
الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خلص
الرحمن لا بعينها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا
الصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جا في الخبر انه تعالى اوحى الى
داود عليه السلم فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال صلى الله عليه وسلم
اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عليه

رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه
مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة
وزيارة اماكن معلومة بيتنا وبان في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه
الوسايط ست كلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصارت كلا واسطة فصار هذه العبادات
كالصلوة حتى شرط له الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فضل
الزكوة ولا يقال الصلوة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما
يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسايط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة
حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت الكعبة
بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة
او لغيره اي حسن المامور به لمعنى في غيره وذلك الغير لايخ اما ان يتادى بنفس المامور به
اولا والثاني كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهر
وانما صار حسنا للتوصل الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل
اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الجمعة ولهذا يسقطان بسقوط الصلوة والجمعة
ثم انهما لا يتاديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدهما واما الاول كالصلوة
على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث والجهاد تخريب
بنيان الرب وتخريب مكان بلاده وليس فيهما حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت
وكفر الكافر وقضاء حق المسلم واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين
لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل
على احد منهم الاية ولو اسلم الكفار لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد
ماض الى ان يقوم الساعة وانما اعتبرت الوسايط هنا وهي اسلام الميت وكفر الكافر
حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى فهي تثبت باختيار

العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسايط فيها بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد اذ كون النفس
عدو الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله تعالى ولا يقال لو كانت غير جانيه
فكيف لزم قهرها لانا نقول لو كانت عدو الرب بطبها وبالاجتناب عنها وعن تمناها
لازم فكذا قهرها كما ان الابتعاد عن النار المحرقة لازم لصيانة النفس وان جبلت النار
كذلك فكذا هنا صيانة للنفس لان فيه عن هواها وذا في المنع عن شهوتها قال الله تعالى
ونهى النفس عن الهوى الاية او يكون حسنا لحسن في شرطه اي الغرض اي كون المامور به
حسنا بواسطة كون القدرة على شرطا لوجوبه بعدما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلوة
مثلا فانه حسنة لعينها وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء
ويسمى هذا القسم جامعا وقوله والقدرة التي الى الغرض نظير هذا القسم وهي نوعان اي
القدرة التي تزداد حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون تعرض كونها ميسرة
للواجب ام لا ويسمى القدرة الممكنة ايضا وهو شرط في اداء كل امر اي مطلق القدرة
شرط في وجوب اداء كل امر يعني يختص هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء حتى
ان الفايت من الصيامات والزكوات والصلوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وان
عجز في تلك الساعة ولا يقال تكليف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء
في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر
الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب
القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه لا وجوبا الغرض وقد تحقق الوجوب بوجود القدرة في الابتداء
فلا يحتاج الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء
بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا فكيف فان في الاداء يجب عين
المامور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان
كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها على

ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة ولا يشترط التوهم انما
فيه النفس لا اخيرا نما بقي عليه وجوب القضاء بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة و
الايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء فان قيل لو لزم عليه
ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او موميا او مضطجعا جاز
يجوز ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم
يات بها قلنا انه قضاها كما وجبت لان الشرط القدرة التي يمكنه من الاداء اما قاعدا
او قائما لا القدرة مكنة فيظهر ان الاستطاعة على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرط
ذلك لكونه قادرا على القيام لان القيام مشروط متعينا الا يرى انه لو كان مريضا يلزمه
الصلوة في ما يستطيع كذا ذكره شمس الائمة ✓ والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط توهم
ما يمكن به من الاداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التي بني التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل
لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل ودعت الضرورة
الى نقل الشرطية الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها
عند ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم
الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة
يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت
الذي هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداد لان ذلك احتمال
بعيد فلا يعتبر به كاحتمال سفر الحج بغير الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ
الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح
شرطا للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد
حتى لا يصلي مسبب به لاصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء اخر ثم ثبت وجوب الاداء
بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمان عليه السلام ثم يتقبل

بالعجز الحالي الى خلفه وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فان اليمين انعقدت لتوهم البر
لان السماء عين ممسوسة لم يحنث باعتبار العجز الحالي وذلك كان للحنث وتوهم القدرة
انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب
منه غيره وهو خلفه فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه وهو
التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا فكذلك في مسئلتنا وذكر في طريقه الخلاف لبعض
مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به يمكن من ادائها بان ياتي بالتحريمة
ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب صحيح على هذا الوجه ثم
يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر
فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه فاذا لم يشرع
فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاؤه وكذا لو قدر فاذا فنى ذلك القدر يجب عليه قضاؤه
الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد وكامل الى الغرض واذا ثبت ان اصل القدرة
لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على
قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة تيسيرا علينا ويسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر في
الاداء بسببها ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر واجبات المالية لا البدنية لان اداءها
اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن
المحبوب بالاختيار اشق واليه اشار ابو اليسر وكانت مغيرة صفة الواجب من
مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا اذ عدم
الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالها
وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة وليس معنى التغير ان الحق كان
واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه
انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه

نعم من العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكوة بهلاك المال والعشر
بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال
الشافعي اذا تمكن من الاداء ولم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم
بالهلاك عجز عن الاداء فبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر
ولكنا نقول انها واجبة بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق
متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك
لانقلب غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد مستهلكا فيما نجز عليه فيبقى
الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان
يمكن اداؤها بدون النماء غير ان الشرع اقام الحول مقام النماء الحقيقي اذ هو
سبب حصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء حرج وكذا ايجاب القليل من الكثير
وهو ربع العشر وكذا ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه وايجاب
القليل من الكثير مع امكان ايجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب
الخارج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف
الخارج يحط الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب
وانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس
من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال
حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن
ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه
لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها الاشتغال بالارض الى الغرس لا يسقط
الخراج فان قيل فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء
الحكم يستغني عن العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها

لبقاء الواجب قلنا ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة
فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها بخلاف الاول
اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج بفوات
ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بعد الوجوب
بهلاك المال لانها وجبت بقدرة ممكنة وانما قال ذلك جوابا عما يقال الحج وصدقة الفطر
وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر
وهما زائدان على اصل القدرة فان اصل القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي
واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من
بر او صاع من شعير ونحوهما فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال حيث وجبا بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة
على ما عليه العادة فان اشتراطها لبيان ادنى ما يمكن من هذا السفر من حيث العادة لا لليسر
اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت
انه وجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة
الا ترى انها تجب بثياب البذلة ثياب الجمال التي يلبس في المواسم واشتراط الغنا بالنصاب
فيها لا لليسر بل ليصير الموصوف به اي الغنا اهلا للاغناء يعني هذه الصدقة وجبت اغناء
للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا في
المكلف ليصير اهلا للاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض
بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن المسألة
بالتاء كفاية يوم اليه فلا يكون الغنا الشرعي شرطا لاهليته واجيب بان ذلك
الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال

يعني الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق

لالاحاجه وذلك لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو ان يملك نصف صاع مثلا وامر بالاغنا لعاد
الامر على موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى السوال وهذا لا يجوز لان دفع
حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي
ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا
ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقه فشرطنا النصاب ليثبت
حكم الوجود شرعا فيتحقق الغنا بصفة الحسن ولا يقال حسن الغنا لا يتوقف على
الغنا الشرعي فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون
على انفسهم ولو كان بهم خصاصة لانا نقول بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب
من حال البشر عدم الصبر على الشدة واظهار الجزع عند اصابة المكروه فقلنا لم يحسن
الاغنا من غير الغني لئلا يودي الى الامر المذموم بحسب العادة واما من آثر الغير
على نفسه فهو نادر والحكم لا يبنى على النادر وهل يثبت صفة الجواز الى اخره قال
بعض متكلمي المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمامور به لمطلق الامر حتى يقترن به دليل
واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فادى لا يجوز الصلوة حتى
وجب القضاء عليه مع انه مامور باداء الصلوة ومن افسد حجه فهو مامور بالاداء شرعا
ولا يجوز المودى اذا اداه والصحيح عند الفقها انه يثبت بمطلق الامر صفة الجواز
للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي حسن المامور به وذلك لا يجوز ان يكون الا بعد جوازه
شرعا واما قوله ان الظان اذا ادى لا يجوز صلوته فهو ممنوع فان عندنا من كان يزعم
انه على طهارة فصلى جازت صلوته نص عليه محمد رحمه الله في كتاب التحري فيما اذا توضأ
بما نجس فقال صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد ولا يقال كيف يلزمه الاعادة
وهو امر لا يقتضي التكرار لانا نقول المودي جائز حتى لو مات قبل ان يعلم لا شي عليه فاما
اذا علم فقد تبدلت حالة والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف

بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فيثبت الامر على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته
الجواز على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم يثبت امر آخر بالاداء واما الحج فبمعزل عما قلنا
لان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فاما بعد الافساد انما يثبت وجوب
التحلل عن الاحرام بطريقه وهذا امر آخر سوى الاول قوله وانتفاء الكراهة حكي عن
ابي بكر الرازي انه كان يقول صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا فقد يتناول الامر
ما هو مكروه شرعا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا
وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى وليطوفوا يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه
جائزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا انه يثبت به الجواز وانتفاء صفة الكراهة
لان بالامر يثبت الارفق بالمامور به لانه لطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفاء
الكراهة واما الصلوة بعد تغير الشمس فالكراهة فيها ليست للصلوة ولكن التشبه بمن
يعبد الشمس في المامور به هو الصلوة وكذا في الطواف الكراهة ليست في الطواف بل بوصف
في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شي واذا عدم صفة الوجوب
الى اخره اذا انعدم صفة الوجوب للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الشافعي يبقى
صفة الجواز لانه ليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم
يوم عاشورا فانتسخ وجوب الاداء فيه لم ينتف جواز الاداء ولكنا نقول الامر بعد ما
نسخ موجبه يبقى امرا ولكن الجواز لا يضاف اليه لمنافاة بين الجواز وموجبه الوجوب
اذ موجبه الاداء متعين على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام والترك شرعا والجواز
فيما يكون فيه مخيرا وبينهما تناف فلا يجوز اضافته غير موجبه اليه كذا قاله مشايخنا
العراقيون وقال شمس الائمة السرخسي في الامر لا يبقى امرا تابعا بعد نسخ موجبه
فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف اي باضافة الجواز او الوجوب اليه واما جواز صوم
عاشورا فلا نقول بانه موجب الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد

ذلك

كانه سائر الايام وقد كان ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر فبقي على ما كان وحقيقته
ما قال شمس الائمة رحمه الله   وللامر نوعان مطلق عن الوقت اي الغير اختلف
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت محدود على وجه
يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور
وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو الحسين سهل الزجاجي
ان عند ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد والشافعي وعن ابي حنيفه مثل قول ابي يوسف
وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك
لان دلالة صيغته ساكتة عن تعيين وقت لفقدان دلالة المطابقة والتضمن و
الالتزام وكذا لا يدل عبارتها ولا اشارتها ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فيكون القول
بالفور او التراخي بدون قرينة قولا بلا دليل وهذا غير قوي اذ معنى التراخي لا
ينافي اطلاقه لان معناه جواز التاخير فقط اما الفور فقيد ومعنى الفور انه يجب
تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب
تاخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات
الامكان بدليل انه لو اتى به يسقط عنه الفرض بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه
اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره عنه تركه في وقت وجوبه وهو باطل وبان
الوقت يثبت اقتضاء لانه من ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان
بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان المتعلق بالامر
اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت به للحال فكذا الثاني وبعتبر
بالنهي فان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي

بان صيغه

بان صيغه الامر وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه
الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان
والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها فصار كما لو قيل
افعل في اي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير كما لو قيل افعل في الساعة فيعود على موضوعه
بالنقض لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء واما قولهم فتاخيره عنه نقض لوجوبه فذلك
ممنوع لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع فانه يجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان
لا يخلو العمر عنه ولو اخلى عصى فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب واما اعتقاد
الوجوب فمستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل الوجوب فاما الفعل فلا يستغرق
جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه
على التوسع كما يلزم فعله واما قوله يتقدر بقدرها قلنا ذلك نسلم انه لا يلزم منه زمان
يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول اوقات الامكان فلا فان قيل قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقرونا
بما يدل على الفور وهو اباؤه عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا ولانه لم يرد الامر بالسجود
حكمة لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وانه كفر   ومقيد اي الغير المقيد
وهو ما خص جوازه بوقت معين يفوت بفواته اربعة انواع ما يكون الوقت سببا
لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء
فكان ظرفا لان المراد من الظرف ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء والاداء يفوت بفواته
فكان شرطا لان فعل الاداء يختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم
ان تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت بان كان الوقت
كاملا يجب في الذمة كاملا حتى لا يتادى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا
يجب في الذمة ناقصا حتى يتادى بصفة النقصان فكان سببا لان هذا دليل على السببية

فان قيل قد يستفاد الظرفية السببية من الظرفية لان الظروف عال والحال شروط فما
فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدي الركعات ومن الاداء اخراجها من
العدم الى الوجود فكانا غيرين فلا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا
لغيره ثم انا لا نسلم لزوم الشرطية من الظرفية كالوعاء لما فيه وليس بشرط له لانه
يوجد بدون هذا الظرف فان قيل لا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف
يصلح سببا له قلنا الاوقات ليست باسباب في الحقيقة بل السبب تتابع النعم على
العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن ترادف النعم لما كان فيها جعلت الاوقات
اسبابا لانها محل حدوث النعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر
وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمؤدي لم يستقم
جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخير الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه لانه لو
ادى بعد الوقت يلزم التاخير فاذا لم يكن جعل كل الوقت سببا يجعل البعض سببا
ضرورة وهو الجزء الذي لا يتجزى من الوقت لانه يصلح السببية ولا دليل على الزائد عليه ولهذا
لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا وجب الاقتصار على القليل كان الجزء السابق
اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية والا ينتقل الى الثاني والثالث
لان الجزء المتصل بالاداء اولى من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب
بالمسبب وان لم يتصل به الاداء ينتقل السببية الى آخر الوقت وهو معنى قول الشيخ الى
الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية ولا ينتقل الى الكل
وهو معنى قوله او الى الجملة وقال زفر ينتقل الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء
المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ و
الطهر والحيض والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير من ذلك الجزء

بالاجماع

بالاجماع وعندنا لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية كل جزء للسببية يعتبر حال
المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فلهذا لا يتأدى
عصر امسه في الوقت الناقص نتيجة قوله او الى الجملة يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير
وانتقل السببية الى الكل يجب في الذمة كاملا فلا يتأدى في الوقت الناقص لان الناقص
لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية
فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان ولا يقال الكامل
يتأدى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها وكذا اتى باصل الاركان يخرج
عن العهدة وان تحقق فيه النقصان لانا نقول لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة
لانه ليس براجع الى نفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بها
كما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فاما النقصان
الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به لانه اتى بها في الوقت الكامل لقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فاذا اداها في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس
المأمور به لان هذا الوقت انتقص لما لم يسر بالاداء فيه ولا يخرج به عن العهدة كذا قيل وهذا لا يخ
عن تمحل وتكلف ولا يقال ما ذكرتم يخالف لقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب
الشمس فقد ادرك العصر وفي رواية من ادرك سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب
الشمس فليتم صلوته واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم
صلوته لانا نقول تاويلها ما ذكر الطحاوي في شرح الآثار ان ورودها كان قبل نهي
النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الاوقات الثلثة ولا يقال ان ذلك نهي عن التطوع
خاصة لانا نقول هو نهي عن الفرائض ايضا بدليل انه صلى الله عليه وسلم لما فاته صلوة الفجر
غداة ليلة التعريس اخرها في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان انتظاره يجوز

ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لا انه لا يجوز او لظهوره باكمل الطهارتين
وهو الوضوء لعدم الماء هناك فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت بعد خروجه وتعين
ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب
كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص كان جايزا
وليس كذلك ذكره القاضي الامام الا ان هذا يقتضي ان لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع
الفرض في الوقت الناقص كان جايزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجامع وقيل
في الجواب ان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل اكثر من الناقص فكان الكل كاملا
تغليبا للاكثر والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء
حتى فات بمضي الوقت صار دينا في ذمته بصفة الكمال وانما يتادى بصفة
النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء فيه
لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي او
طهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز
لانه صار بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا الا ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكرا انه لا
رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يكون يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة
الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن لمعنى فيه بل هو وقت
كساير الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان فيه تشبها بعبادة الكفار في هذا الوقت
فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فصار كساير الاوقات في حق ايجاب الاداء
النقصان كان متحملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا ومن حكمه
اشتراط نية التعيين اي ومن حكم النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين
وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط
وهو التعيين بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا يعارض الاصل وهذا لدفع شبهة يرد

وهي ان التعيين انما شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت
ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط ايا لفرع ولا يتعين
بالتعيين يعني ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا وفي اختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين
بتعيينه قصدا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز له الاداء بعد
وانما يتعين بشروع الفعل لان التعيين قصدا وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما
له ولاية الفعل لان وضع الاسباب قصدا يفضي الى الشركة وانما له ان يرتفق بما هو حقه
ثم يتعين حكما بفعله لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا من انواع الكفارة الاطعام
او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل الاخر بعد
التعيين قوله او يكون معيارا النوع الثاني من الموقت ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا
له كالكيل في المكيلات حتى ازداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم
اضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسياتيك بيانه ان شاء الله تعالى
وهو شرط الاداء به ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا ان الوقت شرط الاداء في كل
موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر فنصير غيره منفيا
نتيجة قوله كونه معيارا الا انه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره ويدل قوله عليه
السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى غيره لكونه غير مشروع واذا كان كذلك
يصاب بمطلق الاسم اي تبادر من الصحيح المقيم بنيه مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف
اي وصف بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي لا يتادى الواجب
الا بنيه فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يحصل به زيادة
ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فلا يسع حصوله لا عن اختيار العبد كاصله
فشرطت النية له كما شرطت لاصله نفيا للجبر كما في الصلوة وتعين الحل لقبول المشروع دون غيره

لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبارالنيه لا للتميز حتى يسقط اعتبارها بتعيين
المحل بل باعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو
الفرض بلا خلاف ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد في
المكان ينال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك فيجوز بمطلق النيه على ان
الاطلاق تعيين لما بينا لا على ان التعيين ساقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا اخر
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نيه النفل وبقيت نيه الصوم فصار
كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشيخ ومع الخطا في الوصف ولا يقال لا
نسلم بانه يتادى بنيه النفل او واجب اخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم
غيره فان زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو وان ينال باسم انسان ورجل وكيف وانه بهذه النيه
معرض عن الفرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لانا نقول قد نوى اصل
الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نيه الوصف وبقيت نيه الاصل اذ ليس
من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما تعين
المشروع في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نيه من الصحيح المقيم كما قال زفر رح لانه
متى تعين بالامر اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور فيه من الامساك فيه مستحقا
على المكلف فعلى اى وجه وجد وقع عن المامور به كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه
كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتدا او اداء الواجب
بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى عنهما بلا نيه لان الاداء غير مستحق عليهما
فيه فلا يتعين الا بالنيه ولكنا نقول للشارع ان لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد
التى يمكن بها من اداء العبادة على ملكه فلم يكن بد من النيه ليكون صارفا ماله الى ما عليه
ليمتاز العادة من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النيه اذ العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك
وجد منه اختيارا فلا حاجه الى النيه لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن

العادة الى العبادة لا احتيازا من اصل الفعل ولم يوجد ذلك الا في المسافر استثنا متعلق
بقوله ومع الخطا في الوصف يعني هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطا في الوصف
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفه رح وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر
او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المسافر
والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه بالاجماع
وشرعه ينفي شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى غيره مشروعا في حق المسافر ايضا
الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقه ومعنى الترخص ان
يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته
لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ به
ويواخذ بواجب اخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز
له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وعلى هذا الوجه يوجب انه اذا
نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص
بهذه النيه لانه لا فايدة في النفل الا الثواب والثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا
الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف النفلية فيبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت
والثاني ان انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع
بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء
والتاخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما في شعبان
وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى
قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق النيه فالصحيح انه يقع عن فرض
الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية بخلاف
المريض المريض اذا نوى عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه

وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته متعلق بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر فذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح اما
الرخصة في حق المسافر متعلقة بعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العجز وهو الشقة وهو السفر العذر الباطن
فلا تظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص وتابعهما المصنف رحمه
الله تعالى بجلاء في المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين عبد
العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا يتعلق بنفس المرض بالاجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر
الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرهما والى ما لا يضره الصوم كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما شرع للحاجة الى دفع المشقة ترفها فمن
البعيد ان يثبت فيما لا حاجة له الى دفع المشقة فتعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد البعيد
المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا
صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص
فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذي يضره الصوم اذا صام عن واجب اخر او النفل يقع
عما نوى لانه تعلق الترخص بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين
والى هذا اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض كالمسافر سوا
على قول ابي حنيفة رحمه الله وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد
المرض وهذا كله بالذي تأمل على صحة ما ذكرنا او يكون معيارا لا سببا الى اخره هذا
هو النوع الثالث من الموقتة واعلم ان الوقت في صوم القضا والكفارات والنذر المطلق
معيار لان مقداره يعرف به لا سبب لان سبب القضا ما هو سبب الادا وسبب صوم الكفارة
ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين وسبب صوم النذر والنذر انما جعله من الموقتة لان وقته
متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق الوقت ويشترط فيه نية التعيين

اى الشهر من الليل لانه غير متعين لهذه الصيامات لان وقتها العمر فيقع الامساك في اول اليوم
من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو القضاء فاما اذا نوى من الليل
فيتعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد لموضوع الوقت وهو
النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا فوات فيه لان وقته العمر بخلاف
الاولين وهو الصوم والصلوة فانهما مشروعان في وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات
ذلك الوقت او يكون مشكلا الى اخره هذا هو النوع الرابع من الموقتة اعلم ان وقت
المشكل هو الذي لا يعلم انه وقت مشروع او متضيق
الحج مشكل من وجهين لعدم التيقن الى سنة واحدة وهو لان الحج عبارة عن تدارك باركان معلومة
ولا يستغرق الا جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور
في سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار ادا
والطرف الثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة
الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الادا وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تأتي يفضل الوقت
عن الادا وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح
وحاصل الوجه الثاني ان الاشكال في انه متضيق او متوسع ويتعين اشهر الحج من العام
الاول عند ابي حنيفة خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين العام الاول للادا كاخر وقت
الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه يأثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التاخير من العام الاول
الى الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته احتج ابو يوسف ان العام الاول في حق المخاطب به
كاخر الوقت فيحرم عليه التاخير لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر
التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ غير متصلة بقد
بعمره لان اتصالها مشكوك لان الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت في الحال وعلى اعتبار
الانفصال لا يبقى وقت الحجة غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كالتاخير عن وقت
الصلوة فيتعين الاشهر من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا لو ادرك العام

الثاني واذى كان اداء ويرتفع اثم التاخير لان الوجوب بطريق التضيق في العام الاول للشك
في ادراك العام الثاني فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء لا قضاء له
بعمره واما تاخير النبي صلى الله عليه وسلم فلعله كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيرها ولان
التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم فانه كان يعلم انه
يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره والحجة
لمحمد بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة
ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه لا انه اسم
الحج من العام الاول بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز
بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه
شك فلم يعتبر فاذن لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ثم لا يتعين الا
بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واعلم ان ما ذكر محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة
العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة ولا يجوز بناء الامر عليها لانه لا بد في حق الجاهل
بالجزم بالتحليل او التحريم بالتاخير فيلزم منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب
الشافعي او بالاثم بنفس التاخير ان لم يمت كما قال ابو يوسف كذا ذكر في بعض اصول الفقه
والصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب
موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فيه نص كلام محمد
واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات
تشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لان العمل بدليل القلب
واجب عند عدم الادلة ويتادى باطلاق النية اي ويتادى الحج باطلاق النية بان
قال اللهم اني اريد الحج لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج انه لا يتحمل المشاق الكثيرة
لحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا ويعرف المطلوب

اليه تاما اذا نوى النفل بخلاف الصوم فانه متعين لا مزاحم له فيه فيتادى بجميع النيات
والكفار مخاطبون ايضا بالشرائع اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
ولا خلاف انهم مخاطبون بالمشروع مما من العقوبات ولهذا تقام الحدود على اهل الذمة
عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة ليكون زاجرا عن اسبابها وباعتبار
حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار اليق بذلك من المؤمنين ولا خلاف انهم مخاطبون
بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق وانهم اثروا الدنيا على
الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة لاحكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف ان
الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الاخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان محمدا قال في السير
الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر
منه معاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام
الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي يتناولهم ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا
لم يكن الاداء واجبا عليهم لا يعاقبون على ترك الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا
يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة للوجوب
وشرط الوجوب وهو التمكن مستقر في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا
والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ان الاهلية لا تتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذ
العبادة تتصور من المؤمنين لانا نقول ذلك ممكن بشرط تقديم الايمان كما في الجنب
والمحدث يتمكن من اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا يخاطبون

بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسألة غير محفوظ عن
أصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك فإن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء
الصلوات التي فاتها في حال الردة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والمرتد كافر وقيل لا خلاف
بيننا وبين الشافعي وهذه المسألة تدل على أنه لم يكن مخاطبا بالأداء عندنا وهذا ضعيف
لأن سقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلي بعد الإسلام بقوله تعالى إن ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف وبقوله صلى الله عليه وسلم الإسلام يجب ما قبله والسقوط بعد إسقاط منزله الحق
لا يدل على انعدام أصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط
وهو أن من نذر أن يصوم شهرا ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء لأن الردة
تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لأنه ما أدى المنذور
بعد فنعلم أن المراد أن الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا أن النبي
صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن قال ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم
أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص
على أن وجوب أداء الشرائع مرتب على الإجابة بالإيمان ولأن الأمر بالأداء لينال الثواب
في الآخرة بالأداء حكما من الله تعالى وليس هو أهل لثواب الآخرة عقوبة له على كفره فإذا انعدم والكافر ليس
أهليته فيما هو المقصود بالأداء يظهر به انعدم أهليته للأداء بخلاف الإيمان فإنه أهل الأداء
لثواب الإيمان ولا يكون أهلا لثواب العبادات مع كفره ولا يجوز أن يكون مأمورا بالأداء
بشرط تقديم الإيمان لأن الإيمان أصل العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا يخص قول
الشيخ والصحيح أنهم لا يخاطبون إلى آخره ومنه النهي أي ومن الخاص النهي النهي
في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لأنه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الأصوليين ما ذكره في
المتن ثم صيغة النهي وإن كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة
كقوله تعالى وذروا البيع إذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية

وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا
تكلني إلى نفسي والتأييس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وللإرشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء
والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة
بالاتفاق فأما الكلام في أنها حقيقة في التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشتركة بينهما
أو موقوف فعلى ما تقدم في الأمر من المذاهب والمختار كذا في عامة كتب الأصول ثم موجبه
عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد الأمر فكما أن طلب الفعل بلغ
الوجوب مع بقاء اختيار المخاطب يحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل
بآكد الوجوه يحقق بوجوب الانتهاء وأنه يقتضي أي النهي يقتضي قبح المنهي عنه كما أن
الأمر يقتضي حسن المأمور به فيثبت حكمة الآمر والنهي أيضا يقتضي قبح المنهي عنه
كما أن الأمر ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضيات
شرعا لا لغة وهو إما أن يكون أي المنهي عنه في القبح ينقسم انقسام المأمور به في الحسن
ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا أو ما قبح لغيره وهو نوعان أيضا وصفا ومجاورا
وقوله كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم يوم النحر والبيع
وقت النداء نظير ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم أن الكفر قبح لعينه وضعا
لأن واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لأن البيع
مبادلة المال بالمال شرعا والحر ليس بمال فكان ملحقا بما قبح لعينه بواسطة عدم المحلية
لا نوع يصير عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر قبيح باعتبار وصفه وهو أنه يوم عيد
وضيافة لا بذاته إذ في ذاته إمساك لله تعالى في وقته إلا أنه يلزم منه الإعراض عن الضيافة
فيكون قبيحا باعتبار الإعراض والبيع في وقت النداء قبيح لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي
الواجب لأن ترك السعي يجوز أن ينفصل عن البيع وعلى العكس قوله والنهي عن الأفعال الحسية
يقع على القسم الأول اعلم أن النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه

او لغيره عن الافعال الحسية اى التي يعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع يقع على
القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضا النهي في المنهي
عنه لا في غيره فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة وههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال ولا ضرورة
مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه
كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب الكراسي فان الدليل دال على ان النهي
عنها لمعنى الاذى او الشفقة لا لعينها وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه غير
مشروع اصلا وعن الامور الشرعية اى النهي عن الامور الشرعية وهي التي
يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة يقع على الذي قبح لمعنى
في وصفه حتى بقي المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال
الشافعي في القسمين اي في الحسية والشرعية ينصرف الى ما قبح لمعنى لعينه حتى لم يبق المنهي عنه
مشروعا اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا لان النهي في اقتضا القبح كالامر في اقتضا
الحسن والامر المطلق يقتضي الحسن لعين المامور به فكذا النهي يقتضي القبح في عين
المنهي عنه قولا بكمال القبح اذ الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي
ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف
فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا وهذا معنى قول الشيخ ولان المنهي عنه معصية
الى اخره وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء
عما نهى عنه باختياره فيثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره فيعاقب عليه وكونه
قبيحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه
بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من المنسوخ فعلم
ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه

فاما

فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق مشروعا مع القبح فوجب الترجيح فجانب ثم ان ترجيح
القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى لان فيه جمعا
بين الامرين من وجه لان القبح راجع الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن
اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى ولان في اعتبار جانب القبح يؤدي الى
ابطال حقيقة النهي لانه يصير نفيا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح
الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض
وفي اعتبار جانب التصور تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اولى وهذا معنى قول الشيخ
لان القبح ثبت اقتضا فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي فثبت ان حكم النهي في المعروف
الشرعي عندنا ما مر اذا كان النهي لوصفه وكراهته اذا كان لمجاور ولا ينافي بين
كونه مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده
بامرين بفعل العبد واطلاق الشرع فبالنهي انتهى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور
الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه يعني ليس في وسع العبد الا النية والامساك فاما
صيرورته عبادة ففوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما
فاما نفس الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود النهي باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهي
راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول لهم ان فعل العبد بعد اعتبار
الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا
فبدون ذلك لا يسمى صوما كما ان الامساك في الليل ومن الحائض مع النية لا يسمى صوما والمنهي
الصوم لا الفعل الحسي وذكر الغزالي ان الاسم يصرف الى موضوعه اللغوي الا ما عرفه الاوامر
عرف الاستعمال في الشرع وقد اثبتنا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع
لمعانيها الشرعية فاما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله صلعم
دع الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا الاية وامثال هذه المناهي مما لا ينعقد اصلا

بلم يثبت عرف استعمال الشرع فترجح الى اصل الوضع ونقول صوم يوم النحر منهي وان لم يفعل
صومه وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد
لانه لو امسك حمية او لعدم اشتها او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع
تحقق الامساك اللغوي فنعلم ان المنهي عنه الصوم الشرعي ولان المنهي عنه لو كان اللغوي
فلا نهي اذن عن الصوم الشرعي فيبقى ثابتا كذا قيل وفيه بحث لان النهي عن اللغوي
مستلزم للنهي عن الشرعي لاستلزام الشرعي اللغوي فكان النهي عن اللازم نهيا عن
ملزومه وهذا كان الربوا اي ولان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقا مشروعيتها
قلنا ان بيع الربوا وساير البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله
منهي بوصفه حتى لو قبض المبيع في هذه البيوع يثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربوا وهو
معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة كما لو باع
درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل فان به يفوت المساواة التي هي شرط
الجواز وهو نبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا او هو شرط لا يقتضيه
العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اي الشرط الفا سد
في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط الفاسد على وصفاه
في معناه من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ثم النهي في المسلمين
وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روي
انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع
وهو البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله
في محله ولا يختل شي من ذلك بالدرهم الزايد والشرط الفاسد لكن يثبت به صفة الفساد
والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة
وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه وكان ينبغي ان لا يفسد

العقد

العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه
وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم لمكان شرط الخيار فيه فيرجع النهي وصفه
وهو كونه حلالا فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك ينبغي ان
لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بسبب الفساد لم ينهض سببا
للملك الا بالقبض كذا في الاسرار وصوم يوم عاشورا النحر اي وكذلك صوم ايام النحر
مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته اذ لا مشروع الا على البتوى منه واليه
الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون اي اصل الصوم وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقرا من تحمل
مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفا حرارة الشهوة الداعية المنسية للعواقب
وابقاد ها لطاعة مولاها وكذلك لا خلل في الوقت اذ هو وقت كساير الاوقات غير
مشروع بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين
فانه لا يحصل الا به لان الامساك حمية او لعدم اشتها او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع
ولا يمكن تصور الصوم بدون الاعراض فيكون الصوم منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا بوصفه
مشروعا باصله والنهي عن بيع الحر الى الفرع اعلم ان قوله وبيع الى الفرع جواب
عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهي في التصرف الشرعي يقتضي مشروعيته والنهي
عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضي ذلك حتى لا ينعقد هذه
العقود ولا يثبت الملك بالقبض مع انها تصرفات شرعية فعالي النهي عن هذه العقود
مجاز عن النفي لانه اضيف الى غير محله فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما
في الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فيكون مجازا عن
النفي فيقتضي عدم مشروعيته لان النفي يقتضي النسخ المضامين ما تضمنته اصلاب الفحول
جمع مضمون من ضمن الشي بمعنى تضمنه والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح
او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجي المفعول منه الا موصولا

والنهي عن بيع الحر ... [illegible]

بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذوف الجار وصورة المسئلة ان يقول بعث الولد الذي يحصل من
هذا المحل او التاته وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
ولهذا قال لا يثبت حرمة المصاهرة ايا قوله بالاستيلاء هذا نتيجة قول الشافعي وهو ان
المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد او ان المنهي عنه قبيح لعينه قال
لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله تعالى بها علينا بقوله تعالى
فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي وكذا
الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام والملك نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا
سفر المعصية وهو التمرد على المولى والخروج على قصد قطع الطريق لا يكون سببا للرخصة
لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار باموال المسلمين لا يكون سببا للملك
لانه حرام ومعصية فلا يكون سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة
المصاهرة والزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء
سبب لوجود الولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الكرامات والحرمات كما في الوطء الحلال
بيانه ان اصل هذا السبب الحرمة في الوطء الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية وهو
ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطئ والموطوءة
ويثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائه
لذلك الولد الذي هو بعضهما فيثبت الحرمة في حق الولد للبعضية ثم تتعدى منه حرمة لآباء الواطئ
وابنائه الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل و
المرأة بعضا للاخر بواسطة الولد لان جزءه صار جزءا منها فان الولد يضاف بكماله اليهما فكان
الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر فاقيم السبب الظاهر
وهو الوطء مقام الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط فكما ان الوطء الحلال
يفضي اليه فالوطء الحرام يفضي اليه ايضا بلا تفاوت فيجوز ان يقام مقام الولد في اثبات الحرمة

ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين اللواطي والموطوء في هذا التقدير لما ان الاستمتاع بالبعض
حرام لقوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوء ضرورة اقامة النسل
كما سقط حقيقة البعضية في حق ادم صلوات الله عليه حتى حلت حواء له وقد خلقت منه
ولما قام الوطء الحرام مقام الولد ولا عصيان في الولد الا ترى انه مستحق جميع كرامات البشر
كولد الرشيد فيجعل الولد من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام الماء يجعل
عمل الماء وان كان في نفسه ملوثا وكذا نقول في الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالبيع
والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات يعني ان
الواجب في الغصب بدل العين لا بدل اليد كما قال الشافعي لان الضمان يجب بمقابلة المفقود
ومقصود المالك من الدراهم لا امتلاء كيسه وبربه والجبر يستدعي الفوات لان الفائت
يجبر لا القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك في العين ليكون جبرا لما
فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان
نعلم انا نثبت بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم الملك في العين يثبت
شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه والمخرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وبدليل قوله صلى الله عليه وسلم في الشاة المغصوبة المصلية
اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير
اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عين ملكه فان تعذر يباع ويحفظ ثمنه وكذا نقول في سفر
المعصية انه ليس بقبيح لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح فانما العصيان في فعل قطع
الطريق او التمرد على المولى وذلك مجاور له فكان كالبيع وقت النداء الا ترى انه لو قصد
في ذلك السفر الحج يتقلب طاعة وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لا يبقى معصية فثبت بهذا
ان المعصية مجاورة له فيصلح سببا للرخصة وكذا نقول في الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة
عصمة المحل الا ترى انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة ثابتة في حقنا دون حقهم

لانقطاع ولاننا غنم ولان العصمة لم تبق بالاحراز الى دار الاسلام لانها اما باليد والدار وقد عدمنا
فيكون استيلاء وهو على مال مباح فيملكونه وأما العام فكذا احترز بقوله افراد عن الخاص
وبقوله متفقة الحدود على الشمول عن المشترك فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا
ذكر المصنف في شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان المشترك
يخرج بمجرد قوله متفقة الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس تقييدا بل
هو تفسير للتناول اي العام يتناول افرادا متفقة الحدود بطريق الشمول وهو يتناول
كل فرد باعتبار معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد
وهو الاسلام مع ان فيه نوع ضعف لان هذا فهم من قوله افرادا متفقة الحدود ولان
تناول الافراد المتفقة الحدود لا يكون الا بهذا الطريق الكلي ولم يتضح لي سر كلام الشيخ و
يمكن ان يقال هذا احتراز عن النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود
ولكن على الطريق البدل لا على طريق الشمول والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام
اذا شمل الامكنة وانه يوجب الحكم اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله
قطعا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب
العلوم موجبه ليس بقطعي وهذا قول الشافعي والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا
رحمهم الله حتى يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين
والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص
في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان يثبت بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال
ارادة المجاز قائم ويثبت موجبه قطعا مع ذلك لان المستعار لا يزاحم الاصل وفي العام احتمال
المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيؤثر في رفع القطع ولان
احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة معنى آخر

فيجوز ان يؤثر في النفس فاما احتمال ارادة المجاز مخرجه عن حقيقته فكان في خلاف الاصل
فلا يعتبر من غير دليل وحجتنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند الاطلاق لازما له حتى
يقوم دليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له حقيقة فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى
يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف
وهو غيب عنا وما في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل يوضحه ان ورود صيغة العموم
مع ارادة الخصوص من غير قرينة يدل على توهم التلبيس في السامع ويؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده على ارادة الخصوص كما لا يجوز ورود
الخاص مع ارادة المجاز بلا دليل كذا قيل ولقائل ان يمنع لزوم التلبيس وتكليف المحال
لانه انما الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال
عند الخصم وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا وعامة المرجئة والاشعرية ان العام
مجمل فيما اريد به فيتوقف في حق العمل ولا عقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام
يستعمل في الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد كالف صاحبه وقد يذكر
ويراد به الخاص قال تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود رضي الله عنه فكان
بمنزلة المجمل فيتوقف وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص
حتى خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة تمسكا بظاهر قوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا
الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به بلا دليل لما
ذكرنا كحديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم يوافقهم واصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول صلعم بان يخرجوا الى ابل
الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم

وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابي
حنيفة رح بعموم قوله استنزهوا من البول البول اسم جنس محلى باللام متناول ابوال الابل وغيرها
فلم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ولا يقال انما يصح القول
بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك اذا لم يعرف التاريخ لانا نقول قد
ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت
في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثاني الحديث بل فيه
مجرد احتمال فلا يعتبر واذا اوصى لرجل الفرع ذكر محمد في الزيادات اذا اوصى بخاتم
لانسان وبفصه لاخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو
اوصى بفصه لاخر بكلام مفصول فكذا الجواب عند ابي يوسف لان الوصية لا تلزم موجبها
في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان
وبالخدمة او الغلة لاخر وقال محمد رح اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب
الفص للثاني تخصيصا لذلك وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا
لا تخصيصا والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا
الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسألة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة والغلة ولهذا
صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة او الغلة من الرقبة وذكر القاضي ابو
زيد في التقويم وشمس الائمة هذه المسألة من الزيادات من غير ذكر خلاف لابي يوسف
وانما ذكر الشيخ هذه المسألة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا
يصدق عليه تعريفه بل الفص جزء الخاتم ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه
بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم وفواته لا على حقيقته ايضا كما ان الزايد
على الثلاثة في العام بهذه المثابة كذا قيل ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى
قوله بالقياس هذا نتيجة قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس

اقول هذا سهو من الشارح المعذور لان قوله ان تخصيص العام
من الكتاب الى الاخر ليس مذكورا في المتن فكيف يصح النتيجة
قول المصنف ولا يجوز تخصيص قوله تعالى الى اخر نتيجة قوله والصواب
انه نقول ان بناء على ان العام يوجب الحكم قطعا لم لا يجوز
تخصيص قوله تعالى الى ... في

ابتدا

عن البول احد
لوم
قوله

ابتدا لا يجوز قال الشافعي رح متروك التسمية عامدا يحل اكله لحديث براء ابن عازب وابي
هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان الناسي قد خص بالاجماع
من الاية وبما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية
الله تعالى في قلب كل امرء مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما وهي
التسمية في القلب او يخصه بحديث براء وابي هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان النهي يقتضي
التحريم واكد النهي بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة الكل كل جزء منه
والهاء في قوله وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن
المذبوح الذي هو فسق في الشرع يكون حراما كما قال الله تعالى او فسقا اهل لغير الله
فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداء وقوله لان الناسي مخصوص غير
مسلم فانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر
للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت الاية على عمومها
فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد او القياس لانهما ظنيان والظن لا يعارض القطعي وقيل
ان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس والثلاثة
في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون
القياس وخبر الواحد معطلا للنص ولا يجوز ولانا نجوز انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي
عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ والفرق بين المعذور وغيره اصل في
الشرع في الذبح وغيره الا ترى ان اشتراط الذبح في المذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذلك
في الصوم يفصل بينهما واما حديث براء وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض
الروايات وان تعمد لم يحل كذا في المبسوط ولا يقال لا نم ان المراد منه الذكر باللسان
بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون بالقلب ايضا في اللغة لانا
نقول المراد بهذا الذكر باللسان بدليل صلة عليه فانه يقال الذكر عليه يكون باللسان فانه يقال

والذكر عليه م

ذكره عليه اذا ذكر بالسان واذا ذكره بقلبه ذكره عليه غير مقرون بكلمة على كذا في المحيط
وشرح الهداية ولان الذكر عليه ان يقصد ايقاع الذكر عليه وانما يقصد اليا الذكر بعد العلم
به لان القصد اليا ما لا يعلم محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر بالقلب كما خطر
بالبال صار معلوما فما لم يوجد انكيف يتصور القصد اليا ايقاعه ولا يقال النص مجمل لانه
يحتمل الذكر حال الذبح وحال الطبخ وحال الاكل فلا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف
ان المراد حال الذبح لا غير فان قيل لانم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز
ان يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان او ذبائح المجوس
او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس رض بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك التسمية
عمدا لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من ياكله وبدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون
اى ليوسوسون اليا اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا جادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انهم
انكم تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون و
انما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك التسمية فيكون جوابه الاية
بعمومها يتناول الكل والعبرة للفظ وقوله وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق لعموم ص
اجماعا اذ من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته وكن من اكله معتقدا لاباحته لا
يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث يقتل العادل لانه متاول وقلنا سلمنا ان الاية
نزلت في مجادلتهم الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم كما هو داب التنزيل وبنى الحرمة على وصف
يشمل الكل وهو ترك الذكر فان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة
كالميتة او على ذبح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف يبطل الوصف المنصوص وانه لا يجوز
ولقائل ان يقول بهذا لا يندفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص بجواز ان حرمة الميتة او
ذبائح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفي المبسوط كان ابن عمر رض
لا يفصل بين النسيان والعمد وتحريمهما وبه قال مالك وكان على وابن عباس يفصلان

بينهما

بينهما كما هو مذهبنا وكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا
قال ابو يوسف رح انه لو قضى القاضي بجواز بيعه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا
لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالقياس وخبر الواحد مباح الدم بردة او زنا
او بقطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى بجرح ولكن لا يطعم
ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر اليا الخروج فيقتل خارج الحرم لعموم قوله تعالى ومن
دخله كان امنا اى صار امنا وقال الشافعي رح يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية بما
روي انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلم لم يبطل دون الحرمين فاعلاهما اولى ان لا يبطل وبالقياس على ما اذا
انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه ولكنا نقول لم يخص منه
شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت
الاية لانها يتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال وكذا من انشأ القتل فيه لان
النص يتناول الداخل فيه لانه بالدخول يثبت الامان لان الملتجي معظم حرمته بالالتجاء
فاستحق به الامن فاما المنشئ فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل بن خطل فقد
كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به النص واما الحديث فاخرنا الصحيح
لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر
بعض مشايعنا ان التمسك بهذه الاية مشكل لان الضمير في دخل راجع اليا البيت لا اليا الحرم
لان البيت هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فح يصح التمسك
بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن والحرم لا يفيد وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي
فلا التزام عليه بها متعذر ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات

مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول مقام ابرهيم ما قام هو فيه ويعبد وهو
كان يقوم في البيت ولانه يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنا صار الحرم مأمنا تبعا له لانه
من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا يرى انه لا يلزم من كون البيت
قبلة ومطافا كون الحرم كذلك والصحيح هو الطريق الاول وان صفة الامن تعم البيت
والحرم قال الله تعالى انا جعلنا حرما آمنا وقال اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد
آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في كونه مأمنا صار بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز
عود الضمير الى البيت مسامحة ولانه للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يعلله بحرمته
مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه هو البيت باعتبار عمارته
فهذا فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يصرح بذلك ولانه تعالى فسر الآيات بمقام
ابرهيم اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا آية بل هو ظهور اثر قدميه
في الصخرة وغوصهما فيها الى الكعبين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة
وحفظه مع كثرة الاعداء الوف سنين وكذا قيل فيه آيات بينات ولو كان المراد ما
قالوا لقيل فيه آية بينة فان حده خصوص لغة اعلم ان التخصيص في اللغة
تعيين بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن و
واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام
في الفصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا فمن
شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرط فيه الاجتماع لا الاستغراق
يقول انه يبقى حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة والى الفرد فيصير مجازا والثاني
انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي والجرجاني وعيسى بن
ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف

فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما
وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف
الى البيان وان كان معلوما يبقى على ما كان قبله وان كان مجهولا لا يسقط دليل الخصوص فيما وراءه
ويبقى العام على ما كان قبله في الكل والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء
كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي رح قبل التخصيص
ودلالة صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي
الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهور
شبهته وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ودلالة كونه غير قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد وكان ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد و
يعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه بين ان قدر المخصوص
لم يدخل تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند كثير من الفقهاء وجمهور المتكلمين
والشيخ ابو منصور متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه
باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فعلى هذا اذا كان الخصوص
مجهولا فباعتبار الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثناء المجهول
لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما تناوله
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام من كونه نعم
حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما
فانه باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى

وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما يبقى على ما كان قبله

ما سعرى اليه حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثنا
لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد
كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك وهذا معنى قول الشيخ
عملا بشبهي الاستثنا والنسخ ولا يقال من الاستثنا ودليل الناسخ لا يقبلان التعليل فكيف يقبله
دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل في الاستثنا عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ
خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل
الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل
فتحمل التعليل فصار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة قال محمد في الزيادات
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين
الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع وجهالة الثمن
والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم
في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فشرط الخيار في المعلوم نظير دليل الخصوص لان
الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم احتج من قال بالتوقف بان دليل
الخصوص يشبه الاستثنا كما بينا واستثنا المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما يكون
معلولا ظاهرا لانه نص قايم بنفسه وبالتعليل لا يدري ان حكم الخصوص ابدا الى مقدار يتعدى
فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يسقط الاحتجاج به اي بالعموم
فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد وانه باطل لان الحر لم يدخل في العقد
اصلا وان العقد ورد على العبد ابتدا بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه
وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا والجواب عن هذا ان له شبها بالناسخ ايضا فيعمل
بالشبهين كما بينا واحتج الفريق الثاني بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ما قاله الواقفيه
وان كان معلوما بقي العام كما كان قبله لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثنا والاستثنا المعلوم

لا يوجب جهالة في الباقي والاستثنا لا يحتمل التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق
الثالث بان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه
اذا كان مجهولا لانه لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما تناوله
كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فالعقد يبقى صحيحا في الاخر لانهما دخلا تحت العقد
ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه فبقي العقد في الاخر صحيحا بحصته لان الجهالة بامر
عارض فكان بمنزلة النسخ لانه خرج بعد الدخول وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يبقى
كما كان اي والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثنا ايضا فيعمل بالشبهين
والعموم اما ان يكون بالصيغة اي لفظه اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام
بمعناه دون صيغته وقوله الرجال نظير العام صيغة ومعنى فان الصيغة موضوعة للجمع
وكذلك معناه لانه يتناول الثلاثة وما فوقها وادنى الجمع ثلاثة عندنا نص عليه محمد رحمه الله
في السير على ما سنبينه ان شاء الله تعالى وكذا كل جمع كالمسلمين وغيره وقوله وقوم نظير العام
معناه دون الصيغة فرد كرهط وهذا لانه يجمع فيقال قوم واقوام وكذلك الرهط
فرد صيغة يقال رهط ورهطان وارهط وكذلك وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة
لانهم القوام على النسا وجمع القوم اكثر والرهط جمع القلة ومن وما اي لفظه اعلم ان
كلمة من عامة معنى لا صيغة لان صيغتها فرد كزيد وهي مختصة باولي العقول ويستعمل
في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل منكما اليكم الدار فهو حر يتناول
العبيد والاما ولكن لفظها موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي
تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاستفهام لا محالة يقول في الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعدهما الى ان يؤتي الى اخرهم وفي الشرط من
زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطا وتعم في مواضع الخبر نحو قوله من زارني فاعطه

درهما يستحق كل من زان العطية وقد تكون خاصة تقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق الكل درهما ويحتمل الخصوص اي انه بعض مواضع الخبر كما قلنا وتستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان المراد منه العموم وكذلك لو قال من دخل هذا الحصن فهو امن فهم منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم ولا يقال انه للخصوص ولكن الصقوا بالدخول فصار عاما لانه ضرب من الاجتهاد ومع ذلك فهم منه العموم و هذا لو قال رجل من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا بخلاف ما لو قال لاخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فللاخر ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا لبعض عام فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما في المسألة الاولى وكذلك كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال الله تعالى ما في السموات وما في الارض وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت طالق حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك غلاما فالحمل اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة لكن ملائها بها يقع على الواحد والاكثر وعلى هذا يخرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من ثلاث ما شئت فعند ابي حنيفة رحمه الله لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وعندهما ثلاثا ايضا لما بينا في كلمة من وتستعمل بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وكذلك من بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وما عمرو فيقال في جوابه الكريم والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح وكل للاحاطة الى اخره اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كان ليس معه غيره فاذا قال لرجلين

لكما علي الف يجب عليه الف لهما ولو قال لكل واحد منكما يلزم عليه لكل منهما الف فكانها مخصوص من بين كلمات الذي يحيط على سبيل الرأس وهي لازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء فاذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيفت الى النكرة توجب احاطة الافراد نصدق قولنا كل رمان ماكول لان جميع افراده ماكول ولا نصدق قولنا كل الرمان ماكول اذ قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق توجب عموم الافراد حتى يحنث بتزوج كل امراة ويثبت عموم الافعال ضمنا فاذا وصلت بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل لان ما مصدرية وتصير الفعل بها في تأويل المصدر فاذا قلت كلما تاتي اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك اكرمك لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما لتصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في مثل هذا الموضع وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه ويريد بالدوام وقت الدوام فكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وفي عين المعاني كلمة ما هنا للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيها الجواب ويثبت عموم الاسماء ضمنا من ضرورة عموم الافعال كما ثبت عموم الافعال من ضرورة عموم الاسماء وعلى هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل كل امراة اتزوجها او كلما اتزوج امراة فهي طالق ففي الاول تعم الاعيان دون الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة وفي الثاني تعم الافعال والاعيان جميعا وكلمة الجميع الى اخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع فصار على خلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم والاجتماع ولا توجب الاحاطة قصدا قوله نفي كلمة كل توجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة توجب لكل واحد منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما دخله عشرة سقط عموم من ويعين احتمال الخصوص

حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا للواحد المتقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى
كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من يحتمل الخصوص
فيسقط بها القرينة ويعمل بها وكذا كلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجمع يحتمل ان يستعار بمعنى
الكل لان كل واحد منهما للجمع فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وتحقق الدلالة على ان الواحد
يستحق النفل كالجمع لان النفل للتشجيع واظهار الجلادة قال الله تعالى بدليل قوله اوله
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل
هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد
منهم نفل او بمعنى الجمع فيكون للكل نفل واحد قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على
الاحاطة ولا على الاجتماع وانما يراد قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع
النفي فلا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يجوز
الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجمع بمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل
فيه جمع اولا استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بمجازها قلنا
ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او
اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو
تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل ولقائل ان يقول في الارادة يلزم الجمع وان لم يتصور
اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع بينهما في الارادة ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد
وههنا بهذه المثابة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع والنكرة في موضع النفي تعم اعلم
ان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا انها تعم بدخول حرف النفي
سواء دخل حرف النفي عليها نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما
رايت رجلا في الوجهين يثبت العموم اقتضاء وضرورة وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر
فقد نفى رؤية جمع الرجال ضرورة اذ لو راى رجلا واحدا يكون واحدا يكون كاذبا في خبره

بخلاف

الاثبات بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة رؤية رجل منكر رؤية الكل ولان النص والاجماع يدلان
على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله قل
من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له
واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم
ولا يقال يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او
رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجلا بل رايت رجالا
لانا نقول لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا نقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة
لا نفي الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا يفهم رؤية الحقيقة لا مطلق الحقيقة كذا هذا
والنكرة في الاثبات تخص اي لا تعم اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة و
المطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات دون الصفات وعند الشافعي رح تعم لانها مبهمة
تتناول افراد الجنس قال بعموم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار وقد خصت منها
الزمنة بالاجماع فخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد
وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها تدل على فرد معين تتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف
دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة
بتحرير رقبة واحدة واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق نسخ وذا لا يجوز
بالقياس واما عدم جواز الزمنة فباعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا ذكر
في الصحاح اي لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة
مطلقا ولان التحرير المطلق يوجب عتق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل
الزمن في النص فكيف يخص واذا وصفت بصفة عامة تعم اي النكرة اعلم ان
النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة
كما ذكرنا ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه

هذا صح

بخير صح

كان له ان يكلم بجميع رجال الكوفه ولم يصر موليا في مسئلة الايلاء لان المستثنى يوم يقع فيه
القربان فيمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال
الا رجلا او الا يوما بدون الصفه فان له ان يكلم بواحد فقط سواء كان من الكوفه او من
غيرها حتى لو تكلم باسرعت وتصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من
ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات ويشكل هذا بقول الرجل والله
لا كلمن رجلا كوفيا فانه يصير بارا مع التكلم برجل واحد منها ذكره محمد في الجامع الكبير مع انها
وصفت بصفه عامة في موضع الاثبات ولم يصر عاما قيل في جوابه وهذا في هذه الصورة لحنث
لغو وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفه فالاستثناء باسم الشخص متناول شخصا واحدا
مشخصا واذا كانت موصوفه فالاستثناء بصفه النوع نخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى
كذا في جامع شمس الائمة قلت هذا كلام حسن ولكن لا يندفع بما يرد نقضا على هذا الاصل
العام ولهذا اى ولان النكرة تعم بالصفه العامة قال علماؤنا فيما اذا قال رجل
اى عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لان اياً نكرة قد وصفت بالصفه العامة وهي الضرب
فتعم اعلم ان مدلول اى بعض من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا
يجوز اضافته الا الى الواحد المنكر الا على تاويل الجمع وايضا الا الى المعرف فلا يقال اى الرجل الا
اذا كان في معنى الجمع كقولنا اى التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل
الجمع ايضا فان قولك اى رجل معناه اى الرجال واذا لم يكن هذا التاويل لم يجز اضافته اى
اليه كذا في حاشية المفصل لمصنفه وفي الصحاح اى اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن
يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفه للاضافه وكان في اصل الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم ياتيني
بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين ولم يقل ياتوني كما يقال اى الرجال اتيك بصيغه الفرد
في الاستفهام والشرط ثم ان اياً وان كان معرفه بعدم الاضافه كما هو مذهب عامة اهل النحو
وكما ذكر في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ فكانت نكرة معنى لتناولها كل واحد من احاد ما اضيف اليه

لهذا

ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فيتعم بالصفة كالنكرة وان كانت نكرة وان
كانت كما هو مذهب صاحب التخمير وغيره فيتعم ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان
الرقبه في قوله تعالى فتحرير رقبه مؤمنه وصفت بصفه عامة ولم تتعم عندنا بل عموم اى لوقوعه
موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء المبهمة لانها محتاجة الى الصلة فصار
الفعل جملة صلة لها هو الشرط فتعم الفعل لصيرورته شرطا وان دخلت لام المعرفة
الا لغير اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في الاسم الذى دخلته لام التعريف لا للعهد قال بعضهم ان
ذلك يدل على ان الجنس مرادا لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا
المتاخرين وهو مذهب قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة قال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقه والادنى بطريق
الحقيقه ايضا وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان
العلماء اجمعوا على العموم في قوله تعالى السارق والسارقه والزانيه والزاني وقوله واحل الله البيع ... انسان
وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على العموم وكذا تقول العرب الفرس اعدى
من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد ولانه متى وجب صرفه الى
الجنس لعدم المعهود ليحصل التعريف ويقوم يحمل الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ذلك
لا يتعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس بعينه الذوات مجهوله وما وراها معروف بدون اللام
فصار وجود اللام كعدمها وفي ذلك ابطال وضع اللغة ثبت ان العهد اذا انعدم لا بد من صرف
اللام الى الجمع ليحصل التعريف الا انه يمنع ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى
كما هو موجب سائر الفاظ العموم ولم يتناول الكل الا بالنيه الا ان تقولوا لما تساوى الفرد الكل في الدخول
تحت اللفظ بطريق الحقيقه ترجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوى
فان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على الاخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام عاما
ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف من دلايل العموم وقال شيخنا العلامة

القول

معلوم

وفي الجملة لم يتضح لي سر هذه المسألة حتى يسقط الحرف اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع
مثل النساء والرجال يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد في اقسام
الجموع ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لامكان تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن
وفيه رعاية معنى الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن اذ هو من الكليات فكان فيه عمل بالمعنيين
واما لو بقي الجمع على حقيقته بعد دخول اللام بطل معنى التعريف بالكلية وهذا معنى قول الشيخ
عملا بالدليلين والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة للجنس
والنكرة متناولة لبعضه فيكون داخلا في الكل لانه متقدم كانت النكرة او مؤخرا والنكرة اذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحد متناوله للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية
عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاول لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فانه
فلا يبقى نكرة ولا مصير بخلافه كذا ذكر شيخنا في شرح البزدوي وذكر المصنف في شرحه ان المعرفة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة وهذا اوضح بالنظر الى
الدليل مثاله قول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذي كانوا وهذا الشعر يؤيد قول شيخنا ومثال الاول والرابع العسر واليسر المذكور
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية ومثال الثاني قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال
هذا الاصل من المسائل رجل اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر مقيدا بذلك الصك على الشهود
واقر بالف عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فيلزم الف واحد بالاتفاق ولو كان كل
واحد من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق
وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف جار في تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة
في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف كما في مجلس واحد وعند ابي حنيفة كان
الثاني غير الاول لانه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
بخلاف ما اذا كان المجلس متحدا فالقياس ان يلزمه مالان ولكن في الاستحسان لا يلزم لان للمجلس

الواحد

الواحد تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد فيلحق الاصل المذكور فانه قد
ينعكس كما في قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الثاني
غير الاول وان ذكرا معرفتين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من ضعف قوة ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية
عين الاولى وان ذكرا منكرين قيل في جوابه ان الاصل مستقيم الا انه قد ترك الاصل لتعذر العمل به في
موضع وقد تحقق التعذر فيما ذكرنا لان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه الى الاول وكذا لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن
صرف الثانية الا الى غير الاولى للتعذر واما الضعف الثاني هو غير الاول لامكان صرفه الى غير الاول
فان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطفولة ومعناه خلقكم من ماء
ذي ضعف اي قليل وحقير ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولة قوة الشباب ثم جعل من
بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر وما ينتهي اليه الخصوص الى الفرد اعلم ان
التخصيص فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يجوز
الى ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء
او معنى لا صيغة كقوم ورهط يجوز الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة وهو
قول ابن عباس واصحابنا والشافعي وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي ان اقل الجمع
اثنان احتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم
شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع ويستعمل في الاثنين في اللغة
استعمال الجماعة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثة ولانه خلاف ان الامام يتقدم على الاثنين
والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب والركب
اسم الجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلاثة اقسام

وحدان وتثنيه وجمع ولكل واحد صيغه على حده فدل ان التثنيه غير الجمع والا لما اختصا بصيغة
على حده كما لم يختص ما زاد على الثلاثه صيغة على حده ولان الجمع ينعت بالثلاثه فما فوقها يقال رجال
ثلاثه ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان الاثنان جمعا لتقدم
لان الامام من الجماعة   وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جواب عن كلمات الخصم يعني
هذا الحديث محمول على المواريث والوصايا فانه كان للبنتين الثلثان كالثلاث او محمول على سنه
تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاث لاحراز فضيلة الجماعة اذ
هو صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة
النقل كذا ذكره الجصاص وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا فان استحقاق الاختين
الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغه الجمع وهو قوله فلهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان فاستحق الاختين ثلثي المال بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات مع ان قرابتهما متوسطة
اذ هي قرابة مجاورة فلان يثبت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة جزئية كان اولى
والوصية بمنزلة الارث ايضا لانها اخت الميراث من حيث ان كل واحد خلافة تثبت بعد
الموت فالحقت به واما الجواب عن الايات فان الخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف
والمراد بالاية الثانية حكمهما مع الحكم الجمع المحكوم عليهم وبانا انه موسى وهرون وفرعون
واما قولهم نحن فعلنا فيجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وهذا لا يدل على ان اسم الجنس يتناول
الفرد حقيقه واما الامام انما يتقدم على الاثنين لان الامام في غير الجمعه محسوب من الجماعة
لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعه فاذا كان معه اثنان
كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام   واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات
مشترك والصيغة مشترك فيها فقوله على سبيل البدل احتراز عن الاسم فانه يتناول افراداً مختلفة
الحقيقه لكن على سبيل الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو الوجود وعدد الالات

جمی

ليس بشرط في الاشتراك بل يثبت الاشتراك بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والقرء بضم القاف
وفتحها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالفهم في حق السامع والمقصود من وضع
الالفاظ الافهام ولهذا لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه
وسبب وقوعه اما غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما قال ابو هاشم او اختلاف
الواضعين او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا خيفة مفصلا اذ ربما يكون مقصودا له بعض
الاحوال كالتفصيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فالابتلاء كما في انزال
المتشابه   وحكمه التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان
بيه المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كالمبين وكما اشتبه به احد معنييه لاشتباه غيره عين
عند السامع من غير ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف ولكن بشرط التامل كما تامل علماؤنا
في لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرات الشيء قرانا اي جمعته
ومنه الاستقراء ايضا يقال قرا النجم اذا اسقط وحقيقه الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم
وكذا حقيقه الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى
العارض وكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في الاية الحيض دون الاطهار
وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي
الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به واطلاقه على الحيض
بسبب المجاز وكذا الانتقال يكون من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر لان المراد بالطهر
الطهر الشرعي الا ان يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم
ان يمنع ان الطهر الشرعي اول المنتقل عنه لوقوعه على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان
المراد منه الحيض لان اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون البدل فعلم ان الثابت
حق الحرة ثلاث الحيض لا الاطهار   ولا عموم له اعلم ان الشافعي والباقلاني وجماعة من المعتزلة
عندهم

يجوز ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما
وعند بعض اصحاب الشافعي يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين
من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح
ذلك حقيقة ولا مجازا لمن جوز تمسك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به
معنيان مختلفان لان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار زعم ان الاصل
في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق
المشترك بل يسبق احدهما بعينه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان
مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة وهي الكلية والجزئية ووجه قول العامة انه
ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان كان موضوعا للمجموع وهو موضوع
لكل فرد ايضا فاللفظ دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون الحمل بافادته المجموع دون كل
فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد منه المجموع لا يتحقق مقصود الواضع وهو
الابتلاء او التعريف الاجمالي لانه يصير معلوما وكون الامة اجتمعت على ان لا عموم لقوله تعالى
ثلاثة قروء بل المراد منه الحيض او الاطهار واما تمسكهم بالاية فضعيف لانه يجوز ان يراد
من الصلوة العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار او تقدير الاية
ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد
لعدم الاتصال بين المجموع وبين كل واحد من الافراد بوجه لا من حيث الوجود ولا
من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات اللفظ لا يتوقف على كون الباقي مفهوما
منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا قلنا لو اوصى رجل بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقوه وموال اعتقهم بطلت الوصية لانه مشترك بين الاعلى والاسفل ويحتمل
ان يراد كل واحد منهما فبطل لجهالة الموصى له   واما المأول فكذا قيد بقوله من المشترك
بغالب الراي وهما ليسا بلازمين فانه ذكر في الميزان والتقويم ان الخفي والمشكل والمجمل

تسمية الكل باسم الجزء

اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما بالراي
ما وبين ومع هذا تعدم القيدان في المجموع الا ان يحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه
خفاء او احتمال وبغالب الراي اي بدليل ظني يدخل فيه جميع اقسامه ويصير تقدير الكلام المأول
ما ترجح مما فيه خفاء بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا سمي ذلك
مفسرا ويحتمل ان يكون هذا التعريف للمأول الذي من المشترك لا المطلق لان هذا المأول
من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد منه
ثبت بالراي لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى
اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل
لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر وهذا يغاير
الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر استقل به كل قسم عن غيره
فلا يستقيم جعل المأول من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من
هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال
وحكمه اي وحكم المأول وجوب العمل على احتمال السهو كما يجب بخبر الواحد والقياس لان
التأويل انما يثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه
دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا   واما الظاهر فكذا المراد من الظاهر هو المصطلح دون
قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه قوله
بصيغته اي بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما
يتوقف على امر اخر بعد السماع   وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه يوجب الحكم
للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع والظن فعند العراقيين والقاضي
ابي زيد ومتابعيه انه يوجب الحكم قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه
من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا

ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله منه حق وكذا حكم الخاص والعام عندهم لاحتمال الخصوص
واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا
يدل عليه قرينة لانه ناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه ولا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع كذا قيل وفيه بحث قد ذكرناه في العام   واما النص فكذا ذكر عامة
الشارحين للمنتخب والبزدوي ان قصد المتكلم شرط في النص وعدمه في الظاهر قالوا
قوله   في الفرق لو قيل رايت فلانا حين جاني القوم كان جاني القوم ظاهرا في مجي القوم لكونه
غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتدا جاني القوم كان نصا في مجي القوم لكونه مقصودا بالسوق
قيل هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة الاصول فان شمس الائمة والقاضي ابا زيد   كتب
والصدر الاسلام وسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف
المراد منه من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا وما قرنوا به ايراد النظاير بين كان مسوقا اولم يكن
فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم يذكر احد من الاصوليين في حد
الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل والمراد بازدياد وضوحه
على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا
يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع ما قال شمس الائمة
في اصوله واما النص فما ازداد بيانا بقرينة يقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب
ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما في معنى
قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي ازداد وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم يفهم بقرينة ولكن
ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة   على احتمال
تاويل يعني في حيز المجاز يعني حكم النص وجوب العمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال تاويل

ولكن

ولكن ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص قوله واما المفسر فكذا
اي المفسر كلام ازداد وضوحه على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل ان كان خاصا
والتخصيص ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا ولكنه يحتمل
التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه
اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع الاحتمال النسخ   واما المحكم فما احكم وضمن احكم معنى
معنى امتنع او احكم اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ وظهر بذلك ان المحكم غير
قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال
وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا ولا يخرج هو بين قول لان ما احتمل يدل على انه لا يقبل النسخ تبال
بناء محكم اي مامون عن الانتقاض وقيل ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته
ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل
ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة
على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات
النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره وقوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نظير
الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة البيع نص في بيان التفرقه لان سوق الكلام لاجل التفرقه
بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة نظير المفسر
وقوله ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم   ويظهر التفاوت عند كذا اعلم ان كل واحد من
الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب
هذه الاقسام عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا
معنى قول الشيخ لتصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح

غير المحرمات فنفى بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ومثاله من المسايل ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التاقيت بحال فترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا و

نظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في النصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لان التابيد الذي به يترجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر لا يحتمل شيا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول بالدلالة الاعمى والعبد وليسا براديين بالاجماع فكيف يكون مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان والمحدودين في القذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم   واما الخفي فكذا اعلم ان الاقسام الاربعة اضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل لوضوح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشيا وهذا القسم لا تقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضادة فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان

وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يقل ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود من ذكر الاقسام المقابل تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابل تبعا لمعاني البيان فلذلك لم نعدها بالذكر قوله بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهر في المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فان الاختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فيبعد عن اسم السرقة بحيث لا يثبت في حقهما واشتبه الامر ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة الخفية وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرف ان الاختلاف الاسم لزيادة في فعل سبب القطع في حقه بالطريق الاولى فاما النباش فيسارق عين من يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته فبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان الحرز والمال فيه جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذا التعدية وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاه لكذا   واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين ساير الاشكال وقوله فهو الداخل في اشكاله اشارة الى ماخذه فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شيتم

الشبه معنى انى للسائل انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى انى لك هذا اي
من اين لك هذا وقال تعالى انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى
كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم
اولى وقيل ان من نظاير قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر
في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشي على نفسه ثلاثا وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلام من قرا يس كان كمن
قرا القران عشر مرات ففيه تفضيل الشي على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرا القران
عشر مرات بدونها لا معها   وحكمه كذا المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات
اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما لو نظر في انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث
لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع لما ذكرنا فيقضي بالتخيير في الاوصاف
اي كيف شيتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا
واما المجمل فكذا المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها
والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار
ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله
ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين معنيين
اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا وقيل قوله ازدحمت فيه المعاني زايد في التحديد ويكفيه ان
ان يقول هو ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الايمة قيل
في جوابه للمحصل المراد وهو فهم المعنى لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه   وحكمه كذا
اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقية المراد به الى ان ياتي البيان فاذا لحقه البيان
وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار
المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن البيان شافيا

خرج

خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل بعد ذلك كبيان الربوا بحديث الوارد في
الاشياء الستة فان الربوا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر ولانعقاد الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار
مشكلا فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما قبل البيان الا انه يحتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل
في هذا البيان فسمية مشكلا فيه كذا قيل   كالصلوة والزكوة فانهما وضعا للدعاء والنماء وهما غير مرادين
بالاجماع بل زيد في الشرع اوصاف فلا يفسر اولا لنطلب المراد ثم نتامل ليظهر الحكم من المفهوم
وهذا لان تفسير الصلوة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو صلى وراعى الفرايض والواجبات والسنن فلا
بد من التامل ليميز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض
فريضة والبعض واجب وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام في كل مايتي درهم خمسة فطلب
المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام بصفة النماء ام بوصف الفراغ من
الدين وغير ذلك مما يعسر تعداده   واما المتشابه فكذا ضد المحكم المتشابه لان المحكم
لما كان في غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع
رجاء البيان عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد الحقية فيه على الابهام ان ما اراد
الله منه حق والتوقف فيه قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فانه يوقف على المراد منه في الاخرة
على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة اعلم ان ما ذكر من تفسير المتشابه بانه ما
انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب
الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين
وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه والوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم
لا على ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به لم يكن
لهم فضل على الجهال فلم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل اية ولم نرهم وقفوا
على شي ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله للزم للطاعنين فيه مقال ولزم

منه الخطاب بالابهم ولم يبق حينئذ فيه فايدة وقالت العامة ان الوقف على قوله الا الله واجب
والراسخون ثنا مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله الا
عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من
غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روى
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا
رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر
مطلقا من اتبع سواء ابتغى الفتنة او لغيره فيتناول الجميع والحكمة في انزال
المتشابه ابتلاء العقل لانه في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل ولو لم يفهم معانيها وتحكيمها تعزيزا
ايا العقل فلو لم تبتل العقل لاستمر العالم في ابهة العلم على التمرد وما انقاد
لتذلل العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثو
المتعلم لاستاذه انقيادا فلا يخرجه باستغنائه برايه هداية منه وارشادا فالمتشابه
هو موضع جثو العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها كذا في عين
المعاني كالمقطعات في اوايل السور اي المتشابه مثل المقطعات
في اوايل السور اي الحروف المقطعة التي يقطع في التكلم كل حرف
منها عن الباقي مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات يجب
الايمان بها ولا يطلب فيها التاويل وقيل هي من السر الملايكة
التي يفهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست بمتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فتحمل
التاويل عبث لا يروح العقل والشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل
ابن عباس وغيره من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولما كان
القول الاول اكثر اختيار المصنف وتابع فيه فخر الاسلام رحمه الله

واما الحقيقة فكذا الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى
مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي
والتاء للتانيث اذا كانت بمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى
الاسمية كالنطيحة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم الحقيقة
على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا ولا يستراب
انه في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الصلوة المستعملة في الدعاء مثلا مجاز
شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان
كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة
والمجاز مطلق الوضع وهو تعيين الوضع بازاء المعنى ليدخل فيه الاقسام الستة ولفظ
الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي
وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شايعا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا الاول
وهو قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز واما المجاز فكذا المجاز مفعل بمعنى
فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي اذ اصله مجوز فقلبت الواو المفتوحة الفا كمقول
ومقوم في مقال ومقام وسمي به لان اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى
موضعه والمراد من قوله لمناسبة الاتصال وهو اما صوري كما في تسمية المطر سماء في قولهم
نزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما
معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك
لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل بالوصف الخاص
المشهور وهو الشجاعة فصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لان الاستعارة لو
جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام فضل في الفصاحة

فصل فيما يترك به الحقيقة وحكمه اي وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا كان او عاما وقال الشافعي رحمه الله لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كما في المقتضى عندكم ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص وعموم الحقيقه لم يكن لكونه حقيقه والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة ولا امر بخلافه بل بدليل زايد التحق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيما لا يحتمل العهد او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقه وما ذكر الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقه يعدل عنه الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجة البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى السامع فانه ثبت ضرورة تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانه فيه راجعة الى المتكلم كما قلت انه لتوسعة الكلام فجاز ان يوجد في القران دون المجاز وفي قوله وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وجود المجاز في القران من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا صدق نفيه كان اثباته كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وايضا ذكرنا انه ضروري والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا في القران لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لانه موجود في القران بحيث لا وجه الى انكاره وقولهم

المجاز

المجاز كذب وهم لان كذب انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات للحقيقه كقولنا هو اسد هو ليس باسد بطريق الحقيقه اما لو كان احدهما بالحقيقه والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان اسماء الله تعالى توقيفي ولهذا جعلنا لفظ الصاع اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله لا خلاف ان حقيقه الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى بلام التعريف فيستغرق ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعمومه وعبارته على حرمة الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او لا مكيل بمكيلين علم ان الكيل هو العلة لانه وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يجوز عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا يعارض عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه بعبارته يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا او غير مساو ولان الطعام محلى بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان المساواة عارضة في الكثير فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقه في قوله تعالى السارق والسارقه فاقطعوا والزانيه والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم متفاضلا لعدم العلة والحقيقه لا تسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على موضوعه

ابدا ولا يصح نفيه عنه لان الحقيقة قطع وهذا مستعار بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم
الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة قطع وهذا مستعار
والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية وحتى امكن العمل بها سقط المجاز اى
متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ومن الناس من زعم انه اذا
امكن العمل بهما يصير اللفظ مجملا لتساويهما فى الاستعمال وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة
فى هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة لما قلنا ولانها درة
الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم هما سواء فى الاستعمال فاسد لان بمجرد الاستعمال للحقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة فيكون العقد الى الحرمة لا كفارة فى يمين الغموس وهى الحلف
على امر ماض يتعمد الكذب فيه عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور
عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى
على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط اليمين
بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وربط البيع بالشرى لايجاب الملك وهذا اقرب
الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد
بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار
عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى كذا فى التقويم وغيره فكان
معنى قوله لما يعقد حقيقة انه اقرب اليها اذ المراد منه الحقيقة الشرعية وكذلك
لفظ النكاح استعمل فى الوطى لقوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر
اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا التاركين على طهر نساءهم
والناكحين بشطى دجلة البقرا وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا الحديث ويقال كنا فى نكاح فلان الا ان استعماله فى الوطى بطريق الحقيقة

لانه

لانه اسم معنوى ماخوذ من الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق فى الوطى وهو حقيقة و
لذلك سمى جماعا وفى العقد بطريق المجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكميا
فكان حمله على الوطى اولى وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
على الوطى ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعى
لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور
فى الاية هو العقد فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب
وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب فى هذين المثالين فكانا فى معنى العلة
فيصح الاستعارة من الطرفين وذلك لان المسبب فى المثال الاول وهو انعقاد
اللفظين لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد
صحيح كالصبى الذى لا يعقل والمجنون وكذا الوطى المخصوص بالعقد ليس له طريق
سواه على ما يقتضيه الشرع وعطى الاما ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على
ما عرف كذا قيل كما لا يجاوزا عن محل ويستحيل الى الغير اختلف الاصوليون فى جواز
ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد فى وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
الحديث الادب المحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب
الشافعى وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه متمسكين
فى ذلك الى انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدا بعبارة
واحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته
فقد جحد الضرورة ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ان القول بالجواز محال
لان الحقيقة ما يكون مستقرا فى موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا عنه
والشئ الواحد فى حالة لا يتصور ان يكون مستقرا فى موضوعه متجاوزا عنه واعترض
عليه بانه لا نسلم ان الحقيقة مستقرة فى موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ

صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والمجاوزة ولكنه تلفظ به
واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا والثاني وهو اختيار
المحققين اذ ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكنه لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا
قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا
اصلا الا ترى ان الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البهيمة والبليد معا واذا قال
حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك
كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن
جواز تعلقهما في استعمال اللفظ ايهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري
وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد في استعمال واحد فكذا استحال ان يجتمع
في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين
انهما لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار
محلين حتى قالوا انه ثبتت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
الاية مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع
او بالنص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم
اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن
ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول سفاعه بطريق
الملك لا العارية اذ الملك مطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به
وقد ابطل حقه بالاذن واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع بغير عوض لا يتصور
الا انه للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة
حتى ان الوصية الى اخره اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق
واحد وموالي موال كان نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث

والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي معتقه منه اريدت
بهذا اللفظ فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز اذ الاسفل مضاف اليه بالسبب لا الاعلى
مضاف اليه باعتاقه اياه حقيقة فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن
له معتق كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز ولا يلحق غير الخمر بالخمر قال
الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من ساير الاشربة المسكرة كالباذق والمنصف وغيره
كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه
فان ساير الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر
ولكنا نقول لا يصح الحاق ساير الاشربة بالخمر لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد حقيقة ولساير الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بهذا
النص فخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد الحق ساير الاشربة بالخمر في ايجاب
الحد عند حصول السكر فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير
بالاجماع وبقوله صلى الله عليه وسلم والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق
ولا يراد بنو ابنيه بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان وفلان اولاد
فالثلث للذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة رحمه الله الاخر في قوله الاول وهو قولهما
اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق
وان كان له اولاد واولاد ابن فعن ابي حنيفة الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه
لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز
لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فيتناولهم
عموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما
ولا يراد المس باليد الى اخره نقل الغزالي من الشافعي انه قال احمل اية اللمس على المس باليد
والوطء جميعا حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز

وهو الجماع مراد بالإجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا بهذا
فبطلت ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن
ومجاهد وقتادة حملوها على الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فان قيل
وقد قرئت الاية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احدهما على
الوطي والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
على الحالين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحدة على المعنيين كما هو المنقول
عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد هنا فانه روي انه صلى الله عليه وسلم
كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في مراد الاية
على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا
بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات
وفي الاستيمان الى اخره هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن
الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا آمنونا على ابنائنا ومواليناحيث اثبتم الامان
لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي تدخل الفروع لان اسم الابناء والموالي من
حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون الى الجد بطريق المجاز وقال تعالى يا بني آدم
فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس
بثابت والامان مما يثبت بالشبهات بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات يعني
انهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم
يتناولهم صورة فاشار الى الفرق بقوله لان ذا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية
فيليق بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول للاباء والامهات فلا
يكونون اتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقة
ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب

فيلحق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث واستقلال
نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت
له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول
اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل
به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء
اذ جهة كونه اصلا خلقة مانعة عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود
المعارض لضعفه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث له بطريق التبعية بل الشرع اقامه
مقام الاب عند عدمه لان الميراث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جد فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء
ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان هنا لشبهة
الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا
في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابدا بصورة الاسم
والكتابة يثبت له من جهة الابن بامر حكمي وهو كونها السراية لا باعتبار لفظ يدل عليهما
فلم يكن من قبيل ما نحن فيه وانما يقع على الملك الى اخره هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية
يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة
الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل عدم صحة النفي عن الملك وصحته في غيره
وكذا لو قال دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان
الدخول حافيا حقيقة هذا وغيره مجاز بدليل صحة النفي عن التنعل والركوب دون الحفاء
فقال وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
ونسبة السكنى وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول

لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفا فيحنث
بالكل الا يرى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لم يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان
لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار على نسبة السكنى
لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة بل لبغض صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة (وانما يحنث ثم)
السكنى فصار كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية و
الاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن
في المملوكة غير فلان لم يحنث كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وذكر في فتاوى قاضي خان
والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية
لا يقع الشبهة الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا
فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها   وانما يحنث الى الغرض هذا جواب سؤال
مقدر ايضا وهو انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا
او نهارا اعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لبياض النهار ومجاز
في الليل فقال في جوابه انما يحنث بالقدوم ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت
لا باعتبار الجمع وبيان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق و
على مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر
وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز
والمشترك لان المجاز اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ
ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة والا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف (متعينة)
الاشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك ان اليوم ظرف على كلا التقديرين عند
العربية فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة
اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست

هذا

هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او سكنت هذه الدار يوما او شهرا يحمل على بياض النهار
لانه يصلح معيارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم
اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوما يحمل على مطلق الوقت
فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا اعتبارا للتناسب ثم في قوله عبده حر يوم يقدم فلان اليوم
ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق
المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك
يوم يقدم فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه
وهو القدوم في هذه المسائل في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه
من الايام ولهذا لم يؤثر تقدم في اعراب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر
في المضاف بل هو منصوب بمظروفه والتقدير حر في يوم تقدم فلان والى هذا اشير في
المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب
وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وبعضهم
لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق   فانما اريد النذر الخ
وهذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون
نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام
للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية و
التوقف على القرينة من امارات المجاز فقال في جوابه وانما اريد النذر واليمين لانه نذر
بصيغته يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد هنا والمراد بموجبه المعنى
المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لا محالة ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر
مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف واذا
لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح بواسطة

موجبة لا بصيغة وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على
نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي
مقاتل انه صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس
وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشرا القريب اى سمي في
الشرع شرا القريب اعتاقا ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته
اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشرا اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نيه كالعتق في شرا القريب يثبت بلا نية
واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال وجب القضا والكفارة بلا نيه الا ان استعمال
هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت من غير
نيه كذا قيل ولقائل ان يقول لا ينبغي الجمع بما ذكرتم لان اليمين لما توقف على الارادة
وقد اريد بهذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكره شمس
الائمة وجه اتصال اليمين بالنذر وذكر شمس الائمة انه اجتمع في كلامه كلمتان احديهما
يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل ادم الجنة
فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان البا واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن
فرعون امنتم له وفي موضع اخر امنتم به والاخرى نذر وهو قوله علي الا انه عند الاطلاق
غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته
فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا قوله علي
ان اصوم شاذا مسد جواب القسم فكانه قال بالله لاصومن كما كرر في قوله فبالله لاكرمني
لاكرمنك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم فعلى هذا لو قال نذرت ان اصوم رجب
ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وعلى الوجه
الاول نعم وطريق الاستعارة الى اخره اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني
والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان يذكر طرفي التشبيه ويريد الطرف الاخر
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه
به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع
ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا هذا
النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة بينهما على حد المبالغة
وهو انه اكتسى اسم الاسد اكتسا الهيكل المخصوص اياه كما ان المستعير يتزين مع الثوب
المستعار في معرض المستعار عنه الا انه اذا فتش احدهما كان والاخر ليس كذلك وذكر
في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى
غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقها عبارة
عن مطلق المجاز لمعنى المرادف له وقال بعض العلما ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من
باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا
بوضع طاري وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ ثم العلما حصروا الاتصال بنا على الاستقرا
في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم ولو
بالسلام اى صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى الخمر اثما
لكونها سببا له واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اى ذاته وكذا اطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله
تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اى يدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه واطلاق
احد المتشابهين على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق
اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق

اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى
واسئل القرية التي كانت فيها او لا كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل
نارا كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا وتسمية الشيء
بمجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغائط وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب
بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق
اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم
واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء
على بدله كقولهم فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم
قال الله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد
منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير
واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله
تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ
في قوله وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين الى آخره اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد
يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا
ثالث لهما فلا يثبت الاتصال الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك تداخل بعضها
في البعض وفي الشرعيات الى آخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري
في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس
ايضا وقد نطق النص وهو قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي بجواز نكاحه صلى الله عليه وسلم
انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت
المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض
الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما لان هذه الالفاظ

اثبات

اثبات في الشرع وانها افعال خارجية الكلام فهي للسان فكانت بمنزلة افعال الجوارح ومن
فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا لغيره لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما
يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوهما ولكنا نقول المجاز
لا يختص بالاخبار ونحوها بل هو جاير في ساير اقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي
فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه بكلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث
المعنى الذي هو الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال
من حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير اتصال
الصورة في المحسوس لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ
معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها
موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما تجاورا تجاور صورة
كما بين السماء والمطر والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي المعنى الذي لاجله شرع
التصرف فيما هو مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان
يستعار احدهما للآخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة
احدهما للآخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة
الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما
للآخر والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما
اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان
مصحح الاستعارة المجاورة وذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من
الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلل
غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود
من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال

والاستعارة موقوفة على الاتصال

عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه
ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله وذلك
بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان
اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر عتق هذا
النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما
الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه
الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره حنث في يمينه فان قال
عنيت بالملك الشرا صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشرا الملك صدق ديانة
لا قضا لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه تخفيف
لا يصدق قضا للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق في ~~الاخر~~ الوجهين لان الصفة في الحاضر لغو
وفي الغايب معتبر فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث وفي المشار اليه لا عبرة بها فيحنث وان
لم يجتمع الملك ولان بدون الاشارة الى المعين قصد الغني عن نفسه ولم يحصل له الغنا
اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصد نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه
ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع شمس الايمة وفخر الاسلام والمراد من
قولنا عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا وان كان فاسدا لا يعتق
وان اشتراه جملة ان شرط حنثه ثم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من
قول المشايخ في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضا انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق
ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه كما لو استفتى رجل عن دعواه ان الخلان على الغا وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه
بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفا كذا
في بعض الشروح   والثاني اتصال السبب بالمسبب اي لغة السبب لغة ما يتوصل به الى الشي

ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم يسمى سببا
والسبب قد يطلق على العلة فيقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق على
السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علته كدلالة السارق على المال المسروق
اي كدلالة الشخص السارقه
والسبب قد يجي بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشرى القريب اعتاق
والمراد ههنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من
الاستعارة يجوز الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه
لان المسبب مفتقر الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب بوجه والاستعارة باعتبار
الافتقار يجوز من جانب واحد   كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة
زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت
حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي
زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامراته انت
حرة او حررتك او اعتقتك ناويا للطلاق وقع الطلاق وانما يحتاج الى النية لان
المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين
المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة
لا يدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا حتى
لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى
لو نوى الحرية يعتق قال التشابه والتشاكل في المعاني بطريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا
وقد ثبت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة او شرعا اما لغة فلان
الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع
لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك

يعني اخذ المال الذي هو الحكم لا يكون مضافا الى السبب الذي هو الدال على السرقة ولا علته اي ولا يكون علة الحكم الذي هو السرقة مضافا الى السبب المذكور

بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه
يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ويحتمل التعليق
بالشرط والايجاب المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز
عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم
وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون سببا لزوال ملك الرقبة
كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة وقد سلم
الخصم لانه لا اتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور
الذي يجوز الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا اما لغة
فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية ولكنها صارت
محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق
يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق محمول على ضرب
ملك ثبت بالنكاح نظهر اثره فيما ذكرنا لا حقيقة فاما معنى الاعتاق لغة وشرعا فاثبات
القوة اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره واما شرعا فلان
الرق الذي هو حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معدوم حتى التحق المرقوق
بالبهائم ولم يتولى شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس
بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة
كما ليس بين احياء الميت واطلاق الحي المحبوس مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث
المعنى ولا يقال ما ذكرتم يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي
يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة فانه عنده ازالة الملك لما عرف
في مسئلة تجزي الاعتاق فكان الاعتاق اسقاطا عنده فيجوز ان يستعار عنه لانا نقول
الاعتاق اثبات القوة عنده ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط

الطلاق في

جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة
كذا قيل وفيه بحث فان الاعتاق لما كان حقيقة لازالة الملك عنده فيثبت التشابه بينهما
في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة عنده واذا
كانت الحقيقة متعذرة اي لغو المتعذر لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور
ما تيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر
لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز صير
الى المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه
يقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والترنجون الرطب وان لم يكن
فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة وان لا فعلى ثمنها كالخلاف وتحوه في قوله لا اكل
من هذه النخلة فيمينه يقع على ما يخرج منها دون طلعها وجمارها وبسرها ورطبها
وعصيرها وتمرها ولو اكل من ناطفها او من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع و
هو الطبخ ولو اكل من خلها لم يذكره في الكتاب والظاهر انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك قد
ذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير والمهجور شرعا الى الغرم اذا لو وكل
رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره
وفي القياس لا يجوز وهذا قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي
المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدا لما امره والوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه
الاستحسان انا تركنا الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب
على المسبب لان الخصومة سبب للجواب او لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يشار
به منه الخصومة بعض الجواب وانما حملنا على الجواب لان الخصومة حرام شرعا
لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية فكانت حقيقتها مهجورة شرعا بمنزلة المهجور عادة اذ الظاهر
حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير كالمهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز

وهو الجواب وان احمل عليه وانه قد يكون تارة بلا وتارة بنعم نفيا ولهما الامر فاذا امر وعقد
انى بما امر فيصح غير ان عند ابي يوسف رحمه في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره
لقيامه مقام الموكل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما
يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى
باسمه ولو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث لان
هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا قال صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور شرعا والاصل فيه ان اليمين متى
عقدت على شيء بوصف يصلح داعيا الى اليمين تتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن
الالغاء كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب وان لم يصلح الى اليمين وان كان المحلوف
تتقيد بوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح
عليه منكرا تتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لان المعرف المحلوف عليه داعيا الى
وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا
لانه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة
لانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبا
لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان هجرانه
حرام شرعا وان كانت مستعمله اي ان كانت الحقيقة مستعمله والمجاز
متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه لان المستعار
لا يزاحم الاصل وعندهما المجاز اولى بدلالة العرف او لعمومه كما لو حلف لا ياكل الخبز
والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لانه فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات
لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى
فتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل ايضا حبا عند الضرورة وكذا الكرع

الذي

الذي بو حنيفه كالمه في مسئله الشرب فان من الابتداء الغاية مقتضي ان يكون ابتدا
الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه صلى الله عليه وسلم مر بقوم فقال هل عندكم
ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى فكان اللفظ محمولا
على الحقيقة لا على المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل
عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما يتخذ منها
كالخبز ونحوه في باطنها اذ يفهم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من
اجر الحنطة لا من الشعير ومن الشرب من الفرات ماء منسوب اليه فانه يقال بنو
فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه
النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين وهذا الخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا واذا نوى الحقيقة او المجاز يقع بالاتفاق على ما نوى ولو كانت الحقيقة
مستعمله والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا سواء في الاستعمال فالعبرة
للحقيقة بالاتفاق وهذا بناء الى آخره اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر
مختلف بينهم وهو انك اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف
من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير
الى الخلف انعدام الخلف الاصل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف الالفاظ لا المعاني بلا
خلاف وانما الخلاف في ان الحقيقة في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم
بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة
خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابي حنيفة رحمه الله هو خلف
عن الحقيقة في التكلم وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح لك هما ذكرنا في قوله لعبده الذي
يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات

العتق

عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات النبوة والعتق وعند تعذر التكلم نفوله هذا ابني
خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم لهما
ان الحكم هو المقصود لا العبارة واعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى وله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفية في التكلم اولى مما ذكرا
لان المجاز لا يجري في المعاني لان حقيقة الحقيقة وصيغتها لا تقبل الاستعارة الا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه
والاستعارة تنقل معرفها ان الخلفية في التكلم وتظهر ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي يلغو هذا الكلام
لانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل ويشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا
موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم
وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغوا كما في قوله اعتقتك
قبل ان اخلق او قبل تخلق وعند ابي حنيفة في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير
هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم
لان الخلفية في التكلم دون الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا
لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله
اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله
عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغوا ضرورة ثم وجه بنا ما نحن فيه على
هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا ثبت
المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجح على التكلم
بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما
كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح

على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر
فائدة او لكثرة استعمال المجاز صارت الحقيقة مرجوحة كالحقيقة المهجورة والمرجوح بمقابلة
الراجح ساقط اليه اشير في الجامع البرهاني وقد يتعذر الحقيقة والمجاز الى لغو
اذا قال لامرأته ومثلها لا يصلح بنتا له او يصلح لكن معروفة النسب هذه بنتي لا يقع الفرقة
به ابدا يعني سواء كان اصر على ذلك القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع
عن وطئها وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي
في التي لا يصلح انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاء الذي لهذا الملك
منه كملك اليمين ينتفي بهذه اللفظة فهذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر
اما في التي لا تصلح فظاهر واما في التي تصلح فلان الحقيقة ان تثبت على الاطلاق بان جعل
النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم
لا وجه الى الاول لان النسب مستحق بمن اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير و
لا الى الثاني ايضا لان هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا
لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح
دون تبديل حال المحل فلم يصلح حقا دونه حقوق فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم لان
الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل يصير قوله
هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا اتعني حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح
او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك ليستدفعه
ويلزمه بقوله فان تحريما مملوكا له بحق الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته له واعلم
ان الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم نص عليه في الاسرار وفي اشاراته وذلك
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار

قبل ذلك بالقبول لاحتمال اسقاطه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع المسألة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وفي المحيط ان كانت مجهولة النسب فرق بينهما وان كانت
بنتا له فعلى هذا يظهر فائدة التقييد   والحقيقة تترك بدلالة العادة اي العرف اعلم
ان الاصل في الكلام الحقيقة الا انها تترك بقرائن منها دلالة العادة كما لو نذر ان يصلي او يحج
او يمشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقة الصلوة والحج لغة الدعاء والقصد ولكنها صارت
مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعرف منها الا الاركان المعلومة وزيارة بيت الله وهو المجاز
حتى يجب عليه الصلوة وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه متناول للحم السمك وغيره ولهذا سماه الله تعالى لحما في قوله
لحما طريا ولكنه خصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة
يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولما شرط
الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان خرج عن الاسم المطلق الى ما له قوة اولى وان
كان الاسم له حقيقة ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما
اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا فلا يكون له ماخذ يدل
على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسألة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم
في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف معتبر في اليمين فيتخصص العموم به كما يتخصص الراس
اي الوان الاطعمة
في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس العصفور بالاتفاق وان كان حقيقة
فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق وان كان اثبت العتق لكل مملوك يضاف
اليه بالملك مطلقا لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بما كسبه ولا يملك المولى اكتسابه ولا وطي المكاتبة
فكان كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد حيث
يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس

ما ذكرنا من المسألتين الحلف بلا فاكهة فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق
يدل على الكمال وهاهنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية
حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
يحنث باكلها وهو قول الشافعي وان نوى عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة قالوا لان الفاكهة
ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رحمه الله
يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام
البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزي بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد
يقع به القوام ايضا وهو موجود من جملة التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية
اي الحبوب للبذر
فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا
هذا اختلاف عرف وزمان وابو حنيفة افتى على حسب زمانه وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي ان يحنث باكلها
بالاتفاق ومنها دلالة سياق ودلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لقرينة لفظية
تلحق به سابقة او متاخرة كقول الرجل لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت
ان كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وذلك مثل امرأة
قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت
ساعة ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى وذهب الى بيته وتغدى
لم يحنث فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذا التقدير لا
اتغدى تغديا ولا اخرج خروجا فيقتضي ان يحنث بكل تغد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال
المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب فيتقيد به لانه بناء عليه وهذا النوع من اليمين
تفرد به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل اليوم
كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا و
موقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه بعد ذلك   ثم نصراه

ولم يحتشا والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واستعير للسرعة ثم سميت الحالة
التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطا
والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس
وقد يوجد العمل بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام
عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطا والنسيان
والاكراه في حديث الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشي على موجبه او بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية كانه قيل حكم الاعمال بالنيات واقامة
ورفع حكم الخطاء والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وهما مختلفان
لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كما لو صلى رياء وسمعة مراعيا للاركان والشرائط يجوز حكما
ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شي من كلام الناس من
غير قصد في صلوته تفسد صلوته ولا يأثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة
المشترك كاسم القرء فلا يجوز احتجاج الخصم علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق من الصحة
والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع فلا يجوز
ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشي لان حكم الشي هو الاثر الثابت به فيتناول
الثواب والمأثم كليهما بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد وكان من قبيل الشي لا من دل
قبيل القرء الا يرى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا
بالفعل كالشي يتناول الماء والنار باعتبار الوجود ولعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضى وبين

المحذوف

تد

المحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من باب المقتضى فيستقيم
على قوله الاستدلال بعدم جواز عموم المقتضي عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة لما
خالفاه في المحذوف وفرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضي والحرمان
من قبيل المحذوف على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من عموم
المحذوف فبينا اسقاط العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحمل ما يرى والتحريم
المضاف الى العين اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم
المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله صلى الله عليه وسلم حرمت
الخمر لعينها للفعل المقصود منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في
مقدوره والفعل مقدور فاما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت حادثة فكيف وهي موجودة
فدل ان المراد تحريم الفعل اى نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه مجمل
لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل
غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل فهو محال فيوضع الكل ولان القول
بثبوت التحريم على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا به متعذر فهو موقوف ولكنا نقول
اذا اضيف التحريم الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ويعنى انتفاء فيها
به خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن للتوقف معنى
مع صحة اضافة التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ
فلا يجوز التوقف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشي كقولك لغلامك لا تاكل
هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشي عن الرجل بان ترفع الخبز من بين يديه فاضافة
التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول والى العين من النوع الثاني قال عبد القاهر البغدادي
ان الامة اجتمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على تحريم وطء الامهات والبنات بنص هذه الآية
ويكفرون المتاول لها ويقولون انا حكمنا بكفره لتاويله ما احتمل الا معنى واحدا وذكر صاحب الميزان نصا

ان المعتزلة انما انكرت حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال
العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة قالوا
لا قبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم
الى الاعيان   ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل
مبني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تركيب الكلام
وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء في عبرة على ما عرف في علم النحو ثم اطلاق لفظه ههنا على المذكور
في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسما مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها
وقوعا فابتدا بها وقال الواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض
اصحابنا او الشافعي وعند جمهور العلماء من ائمة اللغة والفتوى انها لمطلق العطف احتج من قال
بالترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم حين سألوا عنه عن السعي بين الصفا والمروة بايهما نبتدأ فقال
ابدؤوا بما بدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا
ولما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم كانوا اهل لسان وبقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم
على السجود بلا خلاف واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ما قال ذلك
القائل ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والتامل في مواضع
كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب يقول جاءني زيد وعمرو ويفهم من هذا
اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال
وعمرو بعده او قبله لانه ح يكون تكرارا او تناقضا وايضا في قوله تعالى ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولان الفاء وثم للترتيب ومع للقران
فلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا للتكرار لانه خلاف الاصل واما الجواب عن تمسكهم

فلان

ولان البداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء فيظهر به نوع قوة صالحة
للترجيح فلذلك رجح النبي صلى الله عليه وسلم بالتقديم فقال ابدؤوا بما بدأ الله تعالى وصار الترتيب
واجبا بفعله او بقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب
وما عرفناه به كيف وانه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله صلى الله عليه
صلوا كما رايتموني اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على العرف
فلذلك عرف الترتيب وكذا رده صلى الله عليه وسلم على الاعرابي لم يكن لافادة الواو للترتيب
اذ لا ترتيب في مقتضيهما لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل
التعظيم   وفي قوله فغير الموطوءة الى اخره هذا رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو
للترتيب عند ابي حنيفة رحمه وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسألة وهي قولهم انه اذا قال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة عنده و
ثلاثا عندهما فلو لم يكن للمقارنة عندهما ينبغي ان يقع الاول ويلغى الثاني والثالث لعدم المحل
وعنده لو لم يكن للترتيب لوقعن جملة كما علقن فقال في غير الموطوءة انما تطلق الى اخره
اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في
هذه المسألة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا انها اوجبت الواو المقارنة
او الترتيب ولهذا لو تنجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة بالاتفاق فلو كان
اختلافهم في المسألة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسألتين ثم عند ابي حنيفة
ذكر الطلاق متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة ناقصة فيتوقف على الاولى لا محالة في افادة
المعنى فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة
والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي
تعلق وعندهما تعلقن بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان
في الجملة الناقصة الشرط كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت

الدار فانت طالق فيقع الثلاث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا كذا في الجامع الكبير
واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق الى اخره هذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فازاح
الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله
وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع
الاول فلغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في الكلام ولا لان الواو للقران وقال مالك
والشافعي واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى تطلق ثلثا لان الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع كما لو قال انت طالق ثلثا ولكن غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على
قول ابي يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني
لجواز ان يلحق الكلام بكلامه شرطا او استثناء فيغير اوله وما قاله ابو يوسف احق لان
وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقعا جميعا لوجود المحل مع صحة
التكلم كذا قاله شمس الائمة واذا زوج امتين الى اخره اذا زوج الامتين
فضولي بغير اذن المولى والزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف يبطل
نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه
المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لا لاقتضاء الواو
الترتيب وذلك لان عتق الاول تبطل محلية التوقف في حق الثانية يعني بعد ما اعتقت الاولى لا تبقى
الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه
فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا
لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست
الامة بمحل لابتداء النكاح مضمومة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما اعتقت الاولى
قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فقال
اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني لان اخر

الكلام

الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام على اخره كما لو توقف على الشرط والاستثناء واذا لم
يغير لا يتوقف ففي مسئلة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح
نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بين الاختين واذا اتصل بها اخر بطل عنه الجواز
فانه باخره يثبت الجمع وذا يبطل نكاحها فتوقف على اخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف القران بخلاف
ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط
الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة
الواقعة موقع الحال ان لا تدخلها الواو لان الاعراب لا يتخطى الكلمات الا بعد ان يكون هناك تعلق
ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك
معنوي فلذلك يكون مستغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة
بفايدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في حال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى
في نحو جاء زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر في ان تدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في
نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته
فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده اد الي الفا
وانت حر لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال اذ لا يحسن العطف لعدم الاتصال بينهما لان الجملة
الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال
بين الجملتين ولا بد منه على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق
الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير
عامة الكتب فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر
فيقتضي ان تكون الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان
المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط

مقدم على المشروط لا محاله فلا يكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة فى الحال
قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة
وهو شايع فى الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اى انت حر فى هذه الحالة وانما يحمل على
هذا لانه لا يصح تعليق الادا بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز
وليس فى وسع المتكلم تنجيز الادا فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف
اذا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من الكلام والثانى قوله وانت حر من الاحوال المقدرة
كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة
فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا الحرية فى حال الادا
فكانت الحرية متعلقة بالادا والثالث ان الجملة الواقعة حالا قايمة مقام جواب الشرط بدلالة
مقصود المتكلم فاخذت حكمه وتصير معنى الكلام اد الى الفا تصير حرا فكانت الحرية متعلقة
بالادا وقيل انه جعل الحرية حال الادا اى وصفا له اذا لا تسبق الادا اذ الحال والصفة لا
تسبق الموصوف وقد تكون لعطف الجملة اى وقد يكون الواو لعطف الجملة لا كما
زعم البعض انه للنظم او للابتدا فلا يجب به المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق
فتطلق الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب
دليل الشركة وكذا فى قولها طلقنى ولك الف لعطف الجملة عند ابى حنيفة حتى اذا طلقها
لم يجب له شى وقالا ان الواو للحال بدلالة حالة المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فتصير
شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما فى قوله احمل هذا الطعام ولك
درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة
لا يصلح معارضا لانه امر زايد فى الطلاق لانه ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن
العوض فى الطلاق والعتاق بخلاف المجان لانها لا توجد بدونه ويدل ان العوض اذا
دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او اد الى الفا وانت طالق حتى

لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان بمعنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما فى
النكاح وساير المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض الاصل
والفا للوصل والتعقيب اى موجب الفا وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة
اى بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر رحمه اصل الفا الاتباع والعطف فرع على ذلك
الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما فى جواب
الشرط بالفا فعرف ان اعرف المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف هو ان
من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا
يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط
ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر او يوخر الدخول
فى الثانية من غير اشتغال بعمل ويستعمل فى احكام العلل اى لاجل ان الفا للتعقيب يستعمل
فى احكام العلل لانها مترتبة على العلل ولهذا قالوا لا خرجت فى مثل هذا العبد بكذا وقال
الاخر هو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب وهى للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضا بخلاف
قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا
للرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان يجعل انشا
للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويدخل على العلل الاصل ان يدخل
الفا على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا يدخل على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا
انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دايمة
كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتدا الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث
اى المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتدا الابشار باق ويسمى هذا فا التعليل
لانها بمعنى لام التعليل ولهذا قال اد الى الفا فانت حر يعتق فى الحال لان معناه اد الى الفا

لانه حرف ولم يجعل بمعنى التعليق اى تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح
لاضافة الحرية اليه ويصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لاحتيج ظ فلما صح الكلام
الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة
ولا يقال دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل وفيه
بحث فان الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
ويستعار بمعنى الواو الى اخره اى يستعار الفاء بمعنى الواو فى قوله على درهم فدرهم
لزمه درهمان لان الفاء للترتيب لا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب هو التقديم والتاخير
بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق فى الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا
آخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام ونحوه والدراهم فى الذمة فى حكم العين
فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما فى نفس العطف و
يصير كانه قال درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب وقال الشافعى لزمه درهم
واحد لان موجب الفاء لا يتحقق فى الدرهم كما ذكرتم ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب
الثانى بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول منفصل
لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون جملة الاولى كانه
قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والغاء الفاء من كل وجه
لانه يساوى قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذكرنا
وان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ثبت معنى الترتيب فقد حصل
معنى العطف الذى هو اصل فى هذا الحرف بصفة التعقيب فى الوجوب فكان احق مما قاله الشافعى
وثم للتراخى اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخى وهو ان يكون بينهما مهلة
فلهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا

فى ظهور اثر التراخى فقال ابو حنيفة يظهر فى التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استانف
ولا يكمل التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم دون التكلم لكان معنى التراخى موجودا من وجه
دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت فى اللفظ فيجب اظهار اثر التراخى فيه ايضا وعندهما
يظهر فى الحكم دون التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة وكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال
فيقع الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ حتى اذا قال تخرجه هذا الخلاف يعنى اذا
قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو
ما بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا ههنا ولو قدم
الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول ووقع الثانى ولغا الثالث عنده لما مر وعندهما
تعلق الطلاق بالدخول فى المسئلتين اعنى فى تقديم الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب
لان باعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط وباعتبار معنى التراخى يقع مرتبا عند وجود
الشرط فاذا لم تكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة فى الفصلين ولو كانت
موطوءة يقعن فيها ولو كانت موطوءة عند التعليق واخر الشرط نزل الاول والثانى فى
الحال لوجود المحلية وتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع
الثانى والثالث وهذا عند ابى حنيفة رحمه وعندهما تعلق الكل فيهما ويطلق الثلاث عند
الشرط وفى قوله صلى الله عليه وسلم الى اخره اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا
يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين وراى غيرها
خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذى هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روى فى
رواية اخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا
ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال فليات بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه رتب وهو الترتيب
للوجوب فى الشرع فحملنا على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر بالتكفير
بقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها

الرواية المجزي لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو
لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل
فيما ذكرتم ترك الحقيقة العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فيترجح ما ذكرتم قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي
من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ثم راجعا الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه
وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك
الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالكفارة ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكان ما قلناه احق مع
ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه لعز ونسوانه صلى الله عليه وسلم علق التكفير بالامرين بالحلف
وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق بالخيرية اصلا ولنا جعلنا ثم مجازا عن
الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يقال
لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو لبقي
الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيفما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة
على الحنث اليمين خلاف اليسار في اصل اللغة ويسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون
بايمانهم على التحالف وقد يسمى المحلوف عليه لتلبسه بها ومنه الحديث واليمين مؤنثة في جميع المعاني
كذا في المغرب وبل للاثبات بعد ما اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول
منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاني زيد بل عمرو ولا بل
عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما
ان يكون التقدير ما جاني زيد بل عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاني عمرو ويكون الاستدراك في
الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا
للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول بكلمة بل اذا كان الصدر محتملا للرد

والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيجعل في اثبات الثاني مضموما الى الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا
لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا
لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله الا يرى ان اصله داخل
في الكلام الثاني فلو صح التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام تقديرا فكانه قال
على الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما يقال حججت حجة بل حجتان وكما يقال جاني
رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال زفر رحمه الله يلزمه ثلثة الاف وهو القياس
لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره
بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق
واحدة لا بل ثنتين ولكنا نقول ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويقرر بالثاني
كما انه بالاول وهذا في الاخبار ممكن كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج
عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق
والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه
فتطلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة لا بل ثنتين يقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل
لم يبق بعد ما بهي بانت بالاول ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك
به ما يتقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمروا فلما توهم ان
يتوهم ان عمروا ايضا غير مرئي فازالت لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين
احدهما ان لكن يستدرك بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي
جميعا وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات
والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامه

بني اصله الا يجتمع النفي والاثبات في شي واحد وذلك باطل فعلم من الادراك تارة

بل هو ثابت بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا للاول واثبات الثاني
غير ان العطف الى لغرض الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين
احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون
محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا تناقض لغا الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين
لاسيما الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون الكلام مستانفا مثال فوات المعنى الاول
رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى الغير فيكون هذا ردا للاقرار ويصير قابلا
له مقرا به لغيره فاذا وصله اي قوله ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك من
نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا
لا نفيا الى احد ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او
قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح ولكن يجعل مبتدا لانه نفي فعل
واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان هذا نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى
العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيز وقوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ
والمفسوخ النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده وبقيه فالاصل العقد بتغيره
واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين فيتناول احد
المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل انه في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ
هذا او ذاك او الاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي
ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام
وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا يكون من مقاصد اللغة الا انها في الاخبارات يفضي الى الشك

باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء
وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا يتصور من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين
ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير ثبت
بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء ساوت احدهما غير عين والايتمار والا
لم يتصور في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار والاباحة ولهذا لو اختار
احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام ونظائرهما لتعليق
الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح وهذا الكلام
اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويحتمل ان
يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان الاخبار
يقتضي تقديم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار
فاذا لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته
فصار انشاء شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق
العبد كذا في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار حكاية جعل انشاء في الشرع فيما
لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على العمال انه بيان اي على العمال ان البيان الذي يلزم في
التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما بيان حتى جعل البيان وهو اختيار
العتق في احدهما انشاء من وجه حتى يشترط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما
لا يملك تعيين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل
وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كانا
انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان
الانشاء والاظهار اعملناهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة
الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت

احدىهن ثم بين الطلاق في احدى المتزوجة جازله نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم
التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح
الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا يرى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق
في الحال وان دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال
وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما
باعه صح ولا نشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا للجهالة المامور به وكذا
لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان
او في موضع الاثبات للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان
باحدهما كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف الاول البيع والاجارة اي اذا دخل
او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او هذا او بعت منك هذا العبد بعشرة
او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستاجر والاجرة بان قال اجرت اليوم
هذا العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا
جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في سنين
او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فح يصح العقد
استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين
فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ
يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط
فلما احتمل الشرط في الثلثة الايام مع المحل احتمل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل بالزمان لان
الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله

ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل في الشرط
اكثر من ثلثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل
على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء فتصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل في
البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق
ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا اصل
الحكم ثابت في احدهما نكرة فمع حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط
ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلثة
بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلثة ايضا لانا نقول
انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق
به وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل
من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد
انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الاوزجي[الاتقاني] ولا حاجة الى ذلك
في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة وفي
المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تزوج رجل امراة على الف
حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او
على الف حالة او على الف نسيئة لا تحكم مهر المثل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج واذا
كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين
الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة
التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم
يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة او الالف المؤجلة لزمه الاقل اذ
لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي النقد يجب الا قل

وقال ابو حنيفة رحمه الله يحكم مهر المثل في هذه المسايل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح
وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وهذا
معنى قول الشيخ وعند عدمه مهر المثل ثم عند ابي حنيفة رحمه الله في مسألة الالف والحالة
والالف المؤجلة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف
الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدى وجهي الحط اما
القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك يختلفه فوجب التخيير وان كان مهر مثلها
اقل من الف فالزوج الخيار يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات الى لغير اعلم
ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد
الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد من الجملة غير عين والمكلف
مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا
وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل
فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير
عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في
الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع
كيف والتخيير ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وفيه التكليف و
التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على سبيل
البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق
البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين تمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء صحيح
حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها معينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا
ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب

الواحد وذلك يخالف حد الواجب فتعين وجوب احد الاشياء عملا بالكلمة اولانها توجب
واحدا لا بعينه ولا يبهم منه ايجاب الجمع وهو جائز عقلا وواردا شرعا فوجب القول به و
ليس هذا تكليفا بما ليس في الوسع لتمام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف و
شروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف وقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
للتخيير اعلم ان او في هذه الاية للتخيير عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فيجوز التخيير
في كل نوع من انواع قطع الطريق تمسكا بظاهرها وفانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا
هو بمعنى بل لان في اول الاية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم
في حكم محاربة الله تعالى لان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض
له كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل
او قتل واخذ مال وهي تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد
فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم
ثابت في اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا
كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ
يستحيل ان تعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال
اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى
محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلعم
وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبريل عليه السلام عليه بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ ولم يقتل قطعت يده و
رجله من خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن افزع الا اخافة نفي من الارض

اى حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه الاية وانما وجب الحد على من قطع
على اناس يريدون الاسلام مع ان نفس الحراب لا يبطل الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا
يجب الحد على من قطع على حربي وان كان مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون
احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام وقيل جاوا على قصد الاسلام
ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد
يجب بقطع الطريق على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده او دابته اى قال ابو يوسف
ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين
كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب فغير المعين منهما
لا يكون صالحا له وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا ذكره شمس الائمة
في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو
لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى وعنده هو كذلك اى
عند ابي حنيفة موى الايجاب كذلك اى يتناول احدهما غير عين وان غير العين ليس
بمحل ولكن لا ام انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له
يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين ويجبر عليه كما في
الاقران وكما اذا مات احدهما او باعه يتعين الاخر للعتق ولو لم يكن محتمل كلامه
لما اجبر ولم يعتق واذا كان المعين محتملا يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في
قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغا ويلغوا ذكر ما ضم اليه
فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده وهما سكران الاستعارة
اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم ههنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه ويستعار للعموم فيصير
بمعنى واو العطف اعلم ان كلمة او يستعار للعموم بدليل يقترن به فيصير شبيها بواو العطف
بالكلام

وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب عن سوال
وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يحنث
فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم
الله ولم يوجد الا هتك واحد وانما تعم في النفي لان او يتناول احد المذكورين غير عين
كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في النكرة وان كان
نهيا فيستدعي وسعه الانتهاء عن احدهما غير عين الا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة
فكان عاما فصار شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس كعين الواو اذ لو
كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير بمعنى
الواو في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما عم
في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شي غير عين يوجب العموم
ضرورة التمكن من العمل فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احدا
الفريقين او كليهما ان شئت كما لو قال بالواو ولكن تفارق الواو من وجه اخر وهو
ان او يفيد اباحة الجمع واباحة الانفراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع وقد يستعار
بمعنى حتى اعلم ان او للعطف كما مر بيانه ويجعل بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر
مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد والفرق بينهما ان حتى
يجي بمعنى العطف دون كلمة الا ان والثاني ان في حتى يكون جزاء من الاول او عنده ولا
يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم قال الفرا
ان او ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه على هذا القول ليس لك من
الامر في عذابهم او استصلاحهم شي حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد

حتى يطهر البدن وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على او على ليس
لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما
يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان لاحتمال كل واحد منهما منتهيا
بتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام يحتملها لان نفي
الاحتمال بالامر يحتمل الامتداد فيجعل ويتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من
امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم فيل سبب نزول الاية
ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه لما شج
وجهه صلى الله عليه وسلم يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعو اهلاكهم فقال صلى الله
عليه وسلم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سوال الهداية ولقايل ان يقول العدول عن الحقيقة
عند تعذر العمل بها ولم يتعذر ههنا لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو
يكبتهم وتجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان
يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او تنصب يتوب باضمار ان وتجعل ان
يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم
او من تعذيبهم ونظيره من المسايل ما قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسالة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى
اولا ولو دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر
العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية
ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولى بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة
شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز

عندهم والاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني
عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او نقول العذر باعتبار
ان الفعل مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم
على الفعل وهو فاسد فلذلك حمل على معنى الغاية وحتى للغاية كما في اعلم ان كلمة
حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كمال معنى الغاية وخلوصها كما في قال تعالى حتى مطلع
الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون الجزء من الشيء او ما يلاقي
اخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها
او ثلثها كما تقول الى نصفها والى ثلثها لان ذلك ليس بشروط في مجرور الى وعند اكثر النحاة
ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح الملحة فصل ما اكل الراس
وما نيم الصباح في مسلة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصفار والامام
البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في المقتصد
وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور
بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في
المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي ايضا
وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية
وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية
كقول العرب استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان
يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع
قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا وهو غاية لانها
الاستنان باستنانها وكانت حقيقته قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية
ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية

بمعنى لام من غير ان يكون جملة مبتداة كقوله سرت حتى ادخلها او غاية في جملة مبتداة كقولك
خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل به مهما امكن وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصياح
في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما
يحمل على المجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب
ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا
ولم يصلح الاخر غاية مع كون الاخر صالحا للسببية يحمل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصيح
فعبدي حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار
مما لا يمتد فيحمل بمعنى لام كي فاذا اخبر ولم يضربه بر في يمينه ونظيره ما لم يكن الاخر صالحا للانتهاء
كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا
لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا
على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء فان تعذر ذلك يحمل على
العطف اي ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي يجعل مستعارا للعطف المحض ويبطل معنى الغاية
وعلى هذا مسايل الزيادات اعلم ان محمدا ذكر في الزيادات في رجل قال لرجل
عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه
قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيجعل غاية
حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف
نحو بركه ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى تموتي فانا اه ... او حتى تموت
هذا يحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف لو قال عبده حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه
فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان
فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغدا يصلح جزاء فيحمل عليه فيكون المعنى

لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان ~~فلا يمكن حملها على~~ وجه يصلح سببا للجزاء بالغدا وقد
وجد ولو قال عبده حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان
هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا
لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكافاة غير المكافي فلم يصلح للمجازاة فحمل على العطف
المحض لتصحيح الكلام فكان شرط البر وجودهما حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث
ولو تغدى من بعد غير متراخ عن اليوم بر واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء
دون الواو لان الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشد ومنها حروف
الجر فالباء للالصاق وتصحب الاثمان اي ومن حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف
الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد اما الباء فللالصاق
بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر
هو الملصق فلذلك تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيد
يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل
القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة جيد بهذا العبد فان الحنطة يكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال
به قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرن بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع
اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول فالثمن
في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف اذا لم يقترن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل
لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون الا سلما فيشترط تاجيله
ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا اي لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الخبر الحق لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا يقع على

اعلم ان هذه المسئلة على نوعين
اما ان وقت باليوم بان قال
ان لم اتك اليوم حتى اتغدى
عندك او لم يوقت فان
وقت فشرط البر وجود
الفعلين في اليوم وشرط
الحنث عدمهما فيه
حتى اذا اتاه في اليوم
وتغدى عنده في ذلك
اليوم متصلا بالاتيان
او متراخيا عنه كان بارا
لوجود شرط البر الا اذا
عنى الفور فيشترط وجود
الفعلين بصفة الاتصال
وان لم يوقت كان شرط البر
وجود الفعلين في العمر
بصفة الاتصال والتراخي
اذا لم ينو الفور وشرط
الحنث عدم احدهما
في العمر

مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاولى الشرط الاخبار الملصق بالقدوم لان البا
للالصاق والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق
الالصاق فلا يحنث بالاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث
مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر في نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار
فصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون
غير مضاف كثبوته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب
وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن
بخلاف قوله الا ان آذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان البا للالصاق فاقتضى
ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى نكرة في موضع
النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى
النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى
وبقي سائر انواع الخروج داخلا في النهي فاذا خرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا
ان اذن لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثنا لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس
للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثنا
يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما وفي قوله بمشيئة الله اي لو قال انت طالق
بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا
بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط
اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال للايجاب
لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم
لا يجعل البا في مسئلة المشيئة واخواتها للسببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى
جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا واذا حملت على السببية تطلق في الحال كما لو قال انت طالق

تحقيق

لمشيئة الله تعالى لان التعليل يدل على الايقاع لا على اعتبار به لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط
اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما
على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف
العلة مع المعلول لانهما متقارنان زمانا وقال الشافعي الى اخره قال صاحب
المحصول البا اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض
خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت
بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض ثم يلزم مسح بعض الراس وهو
ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او ربع الراس زيادة على
النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان
ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك
مجمل فكان فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح
البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا
لفوات الترتيب فكذا هنا وقال مالك البا صلة اي حرف زيدت للتاكيد لان المسح
فعل متعد فاكد بالبا كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار النص وامسحوا رؤوسكم فيلزم مسح الكل
ولكنا نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبعيض
حرف من فلو كان البا للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض
مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة
فيحمل البا على التبعيض حقيقتها في هذه الاية وهي الالصاق والتبعيض فيها ثبت بطريق لغ
لا بالبا وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت البا في الالة كان الفعل متعديا
الى المحل ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف
الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي

الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما فى قولك مسحت يدى بالحايط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية فامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى استيعاب الراس بالمسح لان المسح يضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا يستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل فى اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلث اصابع فصار البعض مرادا بهذا الطريق بحرف الباء كما زعم الشافعى واعلم ان لمشايخنا فى تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثانى ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض فى عامة الاعضاء بعض متعدد فيمتنع ان يكون كذلك هاهنا ولهذا لو زاد على المقدار الذى قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالزايد على الايات الثلاث فى فرض القراءة صار البعض مجملا فيعرف بالسنة وهى توجب انه مقدر بالربع على ما عرف الا ان فى اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال فى الاية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام هاهنا الطريق الاول لانه اسلم وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه والاستعلاء فى لفلان على دين فى الايجاب دون غيره وكانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان على الف يكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان يصل به الوديعة فيقول له على الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه فى الوديعة ثم انها تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشى متى لزم الشى كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها توصل الفعل الى الاسم ويستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده فكان استعمالها

فى الشرط حقيقة فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت فى الطلاق عندهما اذ الطلاق يصح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقنى ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما فى قولها بالف ويكون الواقع باينا وعند ابى حنيفة للشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة من صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث اى تعليقا لالتزام المال بشرط الثلث فان خالف الزوج امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء ومن للتبعيض فاذا قال من شئت الى الغرض قال المحققون من ائمة النحو من فى الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة فى اخذت من الدراهم ومبينة فى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة فى قولك ما جاءنى من احد راجع الى هذا فان فى قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته وكذا معنى قوله فاجتنبوا اجعلوا مبتدا الاجتناب الاوثان فيكون معنى ابتداء الغاية مسبقا وامن الجميع لكن قد يكون للتبعيض فى بعض المواضع وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها اصلا فيه وفيما سواه دخيلا اليه قال فخر الاسلام وفى نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد فى موضعه حقيقة فاما المسئلة فقد بيناها فى باب العام وهى مسئلة من شئت من عبيدى عتقه والى لانتهاء الغاية هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة

ما جاءنى من احد معناه ما جاءنى من واحد هذا الجنس الى انتهاء وكذا معنى قوله صح

بن يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة مقطع سيرك كما ان البصرة مبدأه ولذلك
استعمل في اجال الديون لان اجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة فيكون للتوقيت
وهو الاصل وقد يكون للتاجيل والتاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي
بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك اجرتك هذه الدار الى شهر
وشرطه ان يكون المغيا ثابتا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال
ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاجيل المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة
في الحال وبعد الشهر ايضا فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم ولا
يكون مفتقرا في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم
يستتبعها المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغايتان وان لم تكن
اي وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متناولا للغاية اي واقعا على
المغيا والغاية جميعا تدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فبقي الغاية داخلا كالمرافق
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلاثة لانها لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ
اللفظ متناول الايدي الى الآباط وبعد ذكرها لا يتناول ما وراءها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها
ولا يقال لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله تعالى فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن
جعل غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل
ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معنى ويقصدوا والعبرة
للمعاني دون الظواهر وهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الى تفيد معنى
الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل وفي للظرف وهذه
الكلمة تدخل تجعل ما دخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصل ثم قيل زيد ينظر
في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه صرف
العناية الى حاجته فصارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى هذا مسائل اصحابنا

اي يكون الى غاية لاسقاط الغسل من الآباط الى المرافق فلا تدخل الغاية حرف في

فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف لكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء في قول الرجل
انت طالق في غد وغدا حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق
في قوله غدا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة
وخرجت في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما وقال لو نوى في قوله في غد اخر النهار
يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل بالفعل
بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به في جواز الاخبار عنه بالذي كما في
المفعول به كما لو قلت متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي
ضربته زيد ولم يجز ان يقول الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة
حرف في اقتضى وقوعه في جزء اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك
قلنا اذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضي استيعاب الطلاق جميع
الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد
غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى
محتمل كلامه ولو قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية
التعيين فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقته فيصدق
قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق فلذلك يقع
فيه وكذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر
يقع على صوم ادنى ساعة يعني ان ينوي الصوم الى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك
واذا اضيف الى المكان يقع اي اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت
طالق في الدار او في الظل طلقت في الحال حيث كانت اذ لا اختصاص للطلاق بمكان
الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخول الدار فحينئذ يصير بمعنى الشرط ولا تطلق في الحال

من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم تقدر فيه حرف في اخرج حكم المفعول به صح

لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح ارادته ويصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل
بحقيقته فيجعل مجازا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيتعلق الطلاق ق
بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه ولهذا قال
بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما
ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول ولكن الاول اصح
فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى
الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه اشار القاضي الامام فخر الدين قاضي خان المقارنة
ومع للمقارنة بمعنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع فلذلك يقع تطليقتان في قوله انت
طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وذكر في الهادي للشادي ان مع اذا
كان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفي الصحاح
قال محمد رحمه البشري الذي يدل على ان مع اسم حركة اخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون
تقول جاوا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرف كانتصاب
عند بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا يمكن ان تقدر
فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقدير في عند في قولك زيد عند
عمرو اي في حضرته وقبل للتقديم اي للسبق واذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة
كان ايقاعا في الحال ولا يستدعي وجود ما بعده حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار
او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع بها الكناية يقع ثنتان
وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية

كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال
لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فمستنا في وضعه
فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا يقع الثانية لفوات
المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع
الثانية قبلها فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع
الاولى وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو
الثانية لفوات المحلية وقد حكم بعدية الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار
فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان مخاه بعد
درهم قد وجب ولا يفهم من الكلام الا هذا والقبل والبعد مبنيان اذا قطعا عن الاضافة
ونوى بها وبنيا على الضم اذا لم يكن المضاف اليه المحذوف منويا يكونان معربين
وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة لان هذه الكلمة
عبارة عن القرب في اصل الوضع ومن يحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل
القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الادنى وهو الوديعة الا ان يقول
الف دين لان قوله عندي محتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا
قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا
لزفر رحمه الله ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام لانه
اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحدة وان تكررت الايام
واذا ذكر كلمة الظرف يتفرد كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل
يوم وذلك ان صيغة كلامه وصف تردد وصفها بالطلاق في كل يوم وبالتطليقة الواحدة
تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا ضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة ع
ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع

فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتحدد الايقاع لتحقق اقتضاء حرف في كذا
في المبسوط   وغير يستعمل للاخر اعلم ان غير من الاسماء الملحوقة علامات الاسم به
من التنوين والالف واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة
وان اضيف الى المعارف ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان
ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبلها والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال
جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال
جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله
صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان على
درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق ولو
قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اى سدس من الدرهم دانق والدانق
اسم للدانك   الذى يكون اربعة منه درهما ولو قال لفلان على دينار غير عشرة
دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان المجانسة
صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدراهم لا تجانس الدينار صورة فيكون
من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب وعند ابى حنيفة وابى
يوسف رحمهما الله ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه
معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما ياتى فى باب البيان ان شاء الله تعالى   ومنها حروف
الشرط اى من حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط او الفاظ الشرط وسميتها
حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهى حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس
له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وانما تدخل على امر معدوم اى تدخل حرف ان على
كل شىء معدوم لانه للمنع او للحمل والمنع عن الوجود والحمل عليه لا يتحقق على خطر اى متردد
بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كمجئ الغد بالنظر

الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال إن جاء غد وطلعت الشمس اخرج لانها طالعة خرج
(وكذا الاسماء الجازمة نحو متى تطلع الشمس اخرج)
اولم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر فى الاسماء لا يتحقق و
لهذا قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلقها لان ان للشرط المحض وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا
يتعين بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة
لان الشرط يتحقق فيها فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امراة الفار انما ترث اذا
(الا طلق امراته فى مرض موته)
كانت فى العدة وان دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختيار
وهو ترك التطليق فصار فارا فترث وفى النوادر لا تطلق بموتها لان الياس انما يحصل
بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انتقاض محل الطلاق
بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق منه والصحيح
ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقى من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق
وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق
كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط فى حقيقة الارسال ولهذا يقع المعلق وان
كان لا يقدر على الارسال فى هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل
الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا فى المبسوط   واذا الى اخره اعلم ان اذا
من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى الجملة فعلية وفيه معنى المجازاة
لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول
الشان لتردده بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون
ظرفا غير متضمن معنى الشرط كما فى قوله تعالى والليل اذا يغشى فحاصلها اى كلمة اذا مرة يعنى
يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركة
بين الشرط والوقت عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت

فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل
في الشرط من غير سقوط معنى الوقت بمنزلة متى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا
قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في
قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق وله ان
اذا يستعمل للوقت كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها ... واذا يحاس الحيس
يدعى جندب ... ويستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل
معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان ولا يدخل في متى ولان اصابة
الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا بما ينتظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت
انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا كمجيء الغد والقيام
الى الصلوة فلو بقي فيها معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانه يستعمل
في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان في اذا على التعارض اعني الوقت والشرط الخالص
كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت
يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما
فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما حقق معنى المجازاة باتفاق
النحويين ويسمى ما هذه ما المسلطة يعني يجعل الكلمة لان تعمل فيما بعدها تقول اذا
ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجملة غير عامل
فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في
كتاب بيان حقائق الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جعل
للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام الوقت فوقع الطلاق بقوله
متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه وكما ومن ربما

وربما يستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم   وروي عنهما اي عن ابي يوسف
ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان
يكون الثانية جوابا للاولى كان الا ان ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله
للمضي وان كان مستقبلا وموضوعه قولهم لولا امتناع الشي لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه
بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في زمان الماضي استحال وقوعه
وقوعه فيه بعد وكان الثاني ممتنعا ايضا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت
الدار فعتقت فلم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان
معناه لو كنت دخلت الان الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو
لمواخاتها كلمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب
وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار رواه ابن سماعة عن
ابي يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد رحمه وكذا لم يذكره شمس الائمة في اصوله
وليس في هذه المسالة نص عن ابي حنيفة   وكيف سوال عن الحال كلمة
كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك لغرض الالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء م
وهي للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد اصحيح ام سقيم قال سيبويه كان القياس
ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات الاختيار
للعبد فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن
وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما جازى بها كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه سوال
عن الحال قال ابو حنيفة رحمه فيمن قال لامراته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيئة
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها وان كانت موطوءة فالتطليقة
الواقعة رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج م
تطلق بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ... م

وقد نوى الزوج واحدة باينة فهي رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر ولا يقال
ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما
فوض اليها اعتبارا بسائر التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال
مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي
بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق باينا
او ثلاثا في قول ابي حنيفة فان قيل كيف قد يضاف الى موجود فيصير استيصافا
وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعلق الاصل باوصافه كما في قولك كل كيف شئت
او افعل كيف شئت فدل على ان الفعل يتكون منه بمشيته قلنا انا لا ننكر
دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل الكلام ما دخل عليه وانما
يتعرض لوصفه فقوله طلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه فلا يوجب
وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق
في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قاله ابو حنيفة
رحمه الكلام وما قالا لا يصح الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما
لا يقع عليها شيء ما لم تشا فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى هذا لو قال
لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده بلا مشيئة وعندهما لا يعتق بلا مشيئة كذا في
المبسوط وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وقالا لا يقع عندهما ما لم تشا في المجلس هما
يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعية والبينونة والعدد يكون ذلك
تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى
قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعليقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها
وله انما ما اخرالى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا
يرجع الى الاصل فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها لما ان

الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر
لمشية الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فلغوا تفويض الصفة الى مشيتها
وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل
عند ابي حنيفة بان تجعله باينا او ثلاثا ما كان بينا فيصح تفويضه اليها قالا اي قال ابو يوسف
ومحمد ما لا يشار اي ما لا يشار فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
يرجع الى الاصل فحاله ووصفه بمنزلة لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا
وانما يعرف باوصافه وآثاره اي اصل الطلاق لتعذر رجوعها الى السؤال عن الحال بدون
وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا الى الغاية والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء
واعلم ان صيغة الاستفهام قد تسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى صنعته وكم اسم للعدد متمكن موضوع
للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته
اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق قبل المشية وتتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين
او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو
الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة
واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ
كم اسم للعدد الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو
العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها
ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلاث واذا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تتقيد
المشية بالمجلس الى هذا اشار في شرح الجامع وحيث واين اسمان للمكان
اي للمكان المبهم وبنيا لمشابهتهما بالغايات لانهما لم يجيئا الا مضافا الى الجملة والضم والكسر والفتح

لغة في حيث اما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر فلالتقاء الساكنين واما الفتح فلاستثقال او اين شئت
الكسرة مع الياء فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشيئة وتتوقف بالمجلس لانها من ظروف
المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس
ولا يقال اذا الغى ذكر المكان يبقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق ان
دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام
والاستعارة اولى من الالغاء ولا يقال لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما
في اذا ومتى وفيه رعاية الظرفية لانا نقول لما جعلناهما مجازا لمعنى الشرط فجعله مجازا للحرف
ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول
لم لا يجعل مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذى فيه جهة الحقيقة اولى الجمع المذكور ذكر شمس
الائمة من جملة حروف المعاني الحروف الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهي معلومة في المغايبة
والمخاطبة وبين العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الشافعي يقول لا يتناول الا
الا بدليل ولو ذكر بعلامة الاناث فيتناول الاناث خاصة بالاتفاق قالوا لان كل علامة
تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا
بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده
تكرارا بلا فائدة وقيل في سبب نزوله ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما
بالنا لم نذكر في القران فانزل الله تعالى هذه الاية فلو كانت صيغة الذكور يتناولهن مع الرجال لم يكن
لسؤالهن معنى وقد كن اهل اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث
في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور كانهن اتباع لهم في اصل الخلقة وايد ما قلنا قوله تعالى ربنا
ظلمنا انفسنا والقائل ادم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطيب قلوبهن على ما ذكر
في سبب نزول الاية وقد عرفن دخولهن واعتقدن الوجوب عليهن كما في الرجال وانما طلبن

التخصيص

التخصيص بالذكر في ذلك الاية وعلى هذا الاصل المسائل المذكورة في المتن
واما الصريح فكذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وبه احترز من الظاهر وقيل لا بد فيه من
قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليتميز عن النص والمفسر واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ
تركه لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجة الى هذا القيد
لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر
في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي الامام
ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد التقسيم وحكمه اي حكم
الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو
الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي من غير
فيما نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد ما هو ثابت باضافة الطلاق والعتاق الى المحل فباي وجه اتى
يثبت الحكم حتى لو قال يا حرة يا طالق او غير ذلك يكون ايقاعا نوى او لم ينو وكذا لو اراد ان
لان عينه اقيم مقام معناه في اثبات الحكم لكونه صريحا فيه
يقول سبحان الله تجري على لسانه انت طالق او انت حرة يثبت الطلاق والعتاق اما لو اراد ان يصرف
الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء واما الكناية فما استتر
اي استتر بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية فيدخل فيه المشكل
والمشترك وامثالها ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم مثل
الفاظ الضمير فانه هو مثلا لا يعرف بين اسم واسم الا بدلالة اخرى ولا يقال الفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم قيد الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها
انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى
بهو لا انها كنايات قبل الاستعمال وكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك
الضمائر فتكون داخلة في التعريف وحكمها اي وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق سمي بها مجازا الالفاظ التي لم يتعارف بها

ايقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية مستترة المراد
والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان
يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ
لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح سماها
الكنايات تشبيها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد بنية الطلاق
وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما
يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وقال الشافعي الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وهذا الخلاف راجع الى ان
ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس من
ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض
لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر بدل ولم يذكر بعده
الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعده فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون
على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عنده كانت هذه الالفاظ كنايات
عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما
يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق
وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح لحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك
بالطلاق والابانة جميعا وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو
مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها
اذ لا ضرورة في العدول عن حقائقها فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم
راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل
على ذلك الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله

هي كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعية وذلك لان
وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة اما
قوله اعتدي فانه للحساب يقال عدد كذا اي احسب عدد كذا ولا اثر للحساب في قطع
النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل في نفسه الاعتداد نعم الله او اعتداد
الدراهم او اعتداد الاقراء اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء زال الابهام ثبت به الطلاق
بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عد الاقراء الا بعد تقدم الطلاق فقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد
وهو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا فلا يقع اكثر من واحدة وان نوى الثلاث وقبل الدخول
بطريق الاستعارة للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت
المقتضي ولا وجود للمقتضي هنا وهو عد الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل
مستعارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال
كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان السبب اذا كان مختصا
بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك لان الطلاق
على ما عليه الاصل معقب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة
في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد
الوفاة والوفاة ليست بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة
واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب
بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك قوله
استبرئي رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من
العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج
بزوج آخر فاحتيج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله

استعارة كما بينا فى قوله اعتدى وكذلك قوله انت واحدة فى انه يقع به الرجعى ولا يقع
به اكثر من واحد وان نوى وعند الشافعى لا يقع به شى وان نوى لان واحدة صفة
للمراة وهى لا يحتمل طلاقا فلغت نيته كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا
انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف
الموصوف واقامة الصفة مقامه اى انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون
النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية
فكذا اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا
تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح
الا نعتا للطلقة وان اسكن الهاء فح يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب والاصل فى الكلام
الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام فى هذا المقصود والكناية قاصرة
فى هذا المعنى لتوقف حصول العلم فيها على النية فكان الصريح هو الاصل وظهر هذا
التفاوت اى التفاوت الذى بين الصريح والكناية فيما تندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى
ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال
لامراته جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد
القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا واما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان عد الشيخ
الاستدلال بالطرق الاربعة عن اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو
صفة المستدل لكن لما لم يفد اقسام الكتاب بدونه عده من اقسامه تسامحا والاستدلال
انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعبارة لغة تفسير
الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه

فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسر ما فى الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سوا كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب
لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص فى هذا القسم
دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك فى اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام
او غيرهما استدلالا بعبارة النص فهو العمل بظاهر الضمير فى له راجع الى ما وقوله
سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واراد العمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة
بقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام
مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق فى بيان
النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق
الاصلى ان يكون سوق الكلام لاجله كالعدد فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم لا بيه وبالسوق
الغير الاصلى ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا
كاباحة النكاح من هذه الاية واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر
من كل وجه اى لا يفهم بنفس الكلام فى اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رز
وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء
لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع
لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل انه صار احق به نسبا ولا يقال
انه ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب
لانا نقول فائدته يظهر فى الامور التى يميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة
واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام وهما سوا اى العبارة والاشارة
سوا فى ايجاب الحكم الا ان الاول اى العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله صلى الله

كان نفعلها... وجوها... الفصول... الكلام... [illegible]

في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن ففيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي رحمه الله عن هذا بان اعمارهن في الغالب على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة وخمس عشرة سنة منها مدة الصبا وبقية العمر ثلثها في الاغلب حيض عشرة عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه او يقال اراد به الانقسام الى قسمين وان لم يستو القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعودهما وان لم يستويا في المدة كذا في الطلبة وللاشارة عموم كالعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس الايمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطء للاب جاريته وان كان الكلام يستلزم ان يكون الولد واموالة ملكا للاب بالاشارة واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك وكما عرف المعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسامة باللفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة

هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا رد لقول بعض اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقايس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التافيف الثابت بقوله تعالى فلا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزءا مما تخيلوه فرعا كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ويصح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يحصل جزاؤها وزاجرا عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع والثابت به كالثابت بالاشارة عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فترجحت الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي الكفارة تجب بالقتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطاء الاية لان تجب بالعمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى

بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الاصح

جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص اسقاط الكفارة ورجحنا الاشارة على الكفارة الدلالة وبهذا صح اثبات الحدود والكفارات هذا نتيجة قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اى الثابت به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز في زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها على الجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية والثابت به لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد فيما ذكرت فحاله فظاهر لان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص يقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك لان التخصيص بيان ان الكلام لم يتناوله وبعدما كان متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجب الحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا ولان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو دخله التخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال

واما الثابت باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه هو الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقبل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى

وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فنفس الكلام هو المقتضي وما زيد عليه وهو البيع تكرر مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص بمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص لما المقتضى والضمير البارز يا عليه راجع ويقرأ شرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنته المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسمية بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه وهي في فصار الى كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى هو الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما ان المراد من الكتاب الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ الشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم بجهة الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط تقدمه على النص وانما يتقدم لانه لما اقتضاه النص وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يستعمل الجمع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انه لا عموم له وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما رأوا ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فانه نطلاقا وخروجا غير مذكورين ويثبت اللام والعموم فيهما بحيث على ما عرف تمسكوا طريقة لغوي وفصلوا بين ما يقبل العموم

وما لا يقبل العموم وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة يميز بها بينه
عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك وقال وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح به اي
بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره والمقتضى اي لا يتغير ظاهر الكلام
عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر محذوفا
مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه واتصل المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال
مضافا الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه وتغير اعراب
القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف والحاصل ان المحذوف ثابت لغة فيجري فيه العموم
فيه دون المقتضى فانه قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا
المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك قد يتغير الكلام بعد اظهار
المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام فاذا لا يتحقق الفرق بينهما
قلت ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق وفيه ضعف لما ان
التغير عند التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى
صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان له حكم
العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين
بان نقول العلامة التي ذكروها لا تصلح فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند صريح
المقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور به وتغير ملك الآمر فان يجعل
الكل من باب واحد واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس
بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما
اوجز فكان المصدر مذكورا فيصح نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو لفخر الاسلام التاكي

اي زيد وهو مستقيم على حيث جعلهما قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد
يميزه عن المحذوف بان يقال واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص شرعا الا بشرط تقدم عليه
ولهذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبت شرطا للحكم شرعي

ضة والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة الا عند التعارض
فان الثابت بالدلالة ارجح اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات
النص لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه
اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة فكان الاول اولى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال
ولا حاجة اليه لصحة الاصل بعد اقامة الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تمحل
بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالفي درهم ثم قال البايع للمشتري قبل
نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بئسما شريت اما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا
غير مستقيم لان من شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا الا ان المقتضى كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما
ضة لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير جار
نص لغيرا اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى
لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت
بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان
الميت حكما وهو المرتد اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الكلام الاحكام وقيل العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها

للحاجة ويتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول إلى الشبع و
التموّل لا يثبت حكم الإباحة بخلاف النص فإنه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية فيظهر حكمه في
التناول وغيره مطلقا وإذا كان كذلك فإذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق عندنا لاقتضاء ولا ديانة لأن الأكل اسم للفعل والمأكول محل له حتى يتلفظ به
من الأكل دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو وإنما حنثه بكل طعام
فليس من باب العموم لحصول المحلوف عليه فإنه لو تصور الأكل بدون الطعام يحصل الحنث أيضا
وهو كالوقت والحال فإنه لو أكل وهو راكب أو راجل أو خارج الدار أو داخلها يحنث لا
لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الأحوال كلها فكذا هذا واعلم أن إيراد مسألة الأكل
من قبل المقتضى على قول من شرط فيه أن يكون أمرا شرعيا مشكل لأن افتقار الأكل إلى الطعام
لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع أصلا إلا أن يقال المقتضى هو الذي
يستلزم تصحيح الكلام شرعا أو عقلا أو لغة ثم يمكن أن يجعل هذه المسألة من باب الاقتضاء
لكن يتعذر الفرق ح بينها لأن المصدر في المحذوف ثابت بدلالة العقل أيضا كما في قوله تعالى
واسأل القرية وكذا إذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى الثلاث لا يصح أي لا يصح
نيته عندنا خلافا للشافعي لأن قوله طلقتك يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عنده فتعمل
نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقلنا إنه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لأن
المذكور هو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل التعميم لأنه نعت المرأة فرد
والفرد لا يحتمل العدد بوجه ولكن هذا وصف بالطلاق فيقتضي وقوع الطلاق سابقا على
ضرورة صدقه وذلك يقتضي إيقاعا من الزوج فأثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا
وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا تعمل فيه نية التعميم فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على المصدر لغة
فينبغي أن تجوز نية التعميم فيه كما في قوله أنت الطلاق لأنا نقول إن دلالته على طلاق قائم بالمرأة
وهو مصدر قولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي هو بمعنى التطليق وإنما ثبت

ذلك

ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق
الذي هو وصف المرأة لأنه ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك مصرح هو
تصرف الزوج على ما سأله فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فيثبت التطليق ضرورة
تصحيح كلامه في الحال لأن التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح ما وعليه لكنه
جعل إنشاء شرعا تصحيحا فلم تعمل النية فيه لأن المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا
بخلاف قوله طلقي نفسك وأنت بائن حيث تصح فيه نية الثلاث فيهما أما في قوله طلقي نفسك فلأن
المصدر ثابت لغة فيه لغة لا اقتضاء لأنه مختصر من قوله افعلي فعل التطليق والمختصر من
الكلام والمطول سواء فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والأقل كسائر أسماء
الأجناس ويثبت الأقل عند عدم النية لتيقنه فإذا نوى الكل تعمل نيته لأنه محتمل كلامه
وأما في قوله أنت بائن فنية الثلاث تعيين لأحد نوعيه فيصح لأن بقوله أنت طالق بائن
يتصل البينونة بالمحل ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع إلى الملك وانقطاع يرجع إلى المحل أي حل المحلية
بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فكان
قوله أنت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة إلى كاملة وناقصة فإن أريد بها الكاملة
كانت البائنة اقتضاء وإن أريد بها الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الأولى فعند عدم النية
تثبت مطلق البينونة وتعين الأدنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ على اختلاف التخريج أي
يصح نية الثلاث فيهما ولكن على اختلاف التخريج كما ذكرنا قوله
التنصيص على الشيء باسمه العلم إلى آخره اعلم أن عامة أصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ
إلى منطوق ومفهوم قالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم قسموا المفهوم
إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب أيضا وهو الذي سميناه دلالة النص وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت
عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو أن المعتبر عندنا تخصيص الشيء بالذكر

جعلوا ما سميناه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم
صح

فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشي
باسمه العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شي من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد
باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس واسم علم ولا يدل على الصفة واستدلوا بقوله صلى
الله عليه وسلم الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعنى الاكسال
ان يجامع الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اذا صار ذا كسل كذا في
الفائق والمراد بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال
واجب بسبب المني وعندنا لا يقتضيه سواء كان معروفا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان
هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص غير ثابت بالعلة لا
بالنص وان عني بانه لا يثبت في غير المسمى لان النص ينفيه فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف
يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا
لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل
ولان الله تعالى قال ولا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرام ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها
وحكي عن البلخي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا
كخبر الربوا واما اذا كان محصورا بعدد فذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان فيه اثبات الحكم في غيره
ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم بلا جزاء فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لان ذكرها
وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير
المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وذكر في بعض النسخ لو
كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم في قول القائل زيد موجود

ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غيره من ابليس موجود وفيه
انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل
فكذا ما يؤدي اليه والاستدلال منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم
في الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص بل
بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او بما روي في بعض الروايات
لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق الا انه لما دل
الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء ثابت فيه تقديرا
لان الماء قد يثبت عيانا وقد يثبت دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فيثبت ان وجوب الاغتسال
في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا موافقا لموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ
وعندنا هو كذلك الى اخره واما فائدة التخصيص فتعظيم المدلول وتفضيله على غيره او ان يتامل
المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد
وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكره شمس الايمة
والحكم اذا اضيف الى شرط الخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اضيف بوصف
خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم
السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف
قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين فيجمع بذلك على وجود الحكم عند وجوده
وعلى انتفاء الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا بنتيجة قول الشافعي اي لم يجوز الشافعي

نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة المال يملك بها نكاح الحرة فما
ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتاة
والفتاة الشابة والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران
توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة المؤمنة عند عدم
وجود طول الحرة ولا نكاح امة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف
وحاصله الى الغرة اي وحاصل ما قال الشافعي او حاصل الاجزاء و الشافعي ان الشافعي الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف
اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه هو يقول التعليق يؤثر في الحكم
دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه من الوجود لانه قد
صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا يرى ان في قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت
بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق
في منع الحكم دون السبب كالتاجيل والاضافة وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق
لا السبب فاعتبر بالتعليق الحسي فان التعليق الحسي لا يؤثر في نقله الذي هو علة السقوط
بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فبدل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم
عند عدمهما والا لم يكن لذكرهما فائدة وتعلق كلام الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع
فتخصيص الشارع وتعليقه اولى ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او

قال ان تزوجت او كلما تزوجت او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك
في المحل لانه لا ينعقد بدونه فيشترط الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود
الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز اي الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث
في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان
اليمين سبب الكفارة ولهذا يضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط
لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
موخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز اداؤها بخلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده
لان المال يغاير الفعل فجاز ان ينفصل المال بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كما في الثمن
المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم افعال حلوله و
اداؤه غير ذلك الافعال فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم
ان اصل الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل
شهر رمضان ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وهذا فائدة تعيين الكفارة بالمال
وعندنا المعلق بالشرط الى الغرة اعلم انا نقول اولا لا نم ان الوصف ملحق بالشرط
على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد
يكون اتفاقيا وهو ادنى المؤمنات معتبر في الشرط الجواز حتى جعل الحرة الكتابية مانعا
عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى
العلة بان كان مؤثرا كما في قوله تعالى الزاني والسارق فانه وصف الزنا هو المؤثر في وجوب
الحد عند العدم بالاتفاق ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان في قوله ان ينكح المحصنات صح

فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل كذا

طول صح

الحد لا يدل عند عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت
اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه
به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط
على عدم الحكم لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق
اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فحال بين السبب و
المحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء
عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه
باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك هنا لما جعل التطليق جزاء
للدخول كان التطليق معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم
الشرط ولان الشرط تصرف من المتكلم مؤثر فيما في اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع
الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقولهم انت
طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما
ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية
لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها فكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله
الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا حتى لو علقه
بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا
ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده لانه يصير تنجيزا حال وجود الشرط فان قيل اذا علق
العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن ثم دخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما
يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز
انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا لكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا
واذا ثبت انه تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا بخلاف

خيار شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل
الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله
متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط
الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظيرا لكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر
بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان في جعله
داخلا على الحكم تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق و
العتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب او لو جعل
داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء وقيل في الفرق
بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على لان الذي هي المستعملة
فيه فيقال بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها في خلاف كلمة التعليق
فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على
ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا
باجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب
تعليق الخيار بالبيع فثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع
اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع والمطلق يحمل

على المقيد اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد
هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات
وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع
التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى
الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والعام المطلق ثم المطلق

محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عندنا في سوالكما في حادثة واحدة
او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق على صفة السوم اعني
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة على نص المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل
السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول
على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل
كفارة القتل وساير الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقاب
الكفارة وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
لما مر في اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير يكفر مشروع للستر
والزجر فالتشريع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى
بتخليص عبد مومن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في ساير الكفارات الا ترى ان الاسد
الايدي بالمرافق في الوضوء جعل بيانا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة وكانا نظيرين
والطعام في اليمين الى اخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في
كفارة القتل حملا على اليمين مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين
انما لم يثبت في القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين
والتنصيص لاسم العلم لا يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم بقي محل التنصيص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال وانما خص طعام اليمين
لان طعام الظهار ثابت في النص لا يصح قول الشافعي   وعندنا لا يحمل المطلق الى اخره
اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين
ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة

فان ذلك يخالف الروايات اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهر
زاده ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة
سبيل الى انه لا يحتاج حينئذ الى الطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في
الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل اقداما على هذا المنهي عنه فلا يجوز
ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المكلف
كما ان التقييد ينبئ عن الضيق والتشديد فعند امكان العمل بهما يجب الحمل ضرورة فلذلك
حملنا لا يجوز ابطال الاطلاق بالمقيد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون
التوسعة مقصودا في حادثة والضيق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في الحكم الاخر في تلك
الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا
الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى
اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور
ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو لم يحمل لزم عليه صوم
ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقرائتين وهو خلاف الاجماع فوجب
الحمل لا محالة وهذا معنى قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره   وفي صدقة
الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي يجب العمل بهما لانه لا مزاحمة
في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع
والهبة والموت وقوله لا نسلم ان القيد بمنزلة الشرط جواب عن قول المقيد جار مجرى الشرط

يعني قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا ولين سلمنا انه
كذلك فلا نم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي انما ثبت بالشرع ابتدا يعني
الحكم الشرعي امر وجودي ثبت بالشرع ابتدا لا عدم شي يتحقق بنا على عدم كما ذكرنا لان العدم
ليس بشرعي لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير
ولين سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نم الاستدلال به على غيره يعني لا نم انه
ثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم
به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر
لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكباير فلا يكون في معنى
الجناية فيه كالظهار واليمين واما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم
اليمين وجوب احد الكفارات على تقرير الحنث باحد الاشيا الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو
مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام مدخلا في الظهار
عند العجز والتخيير ثابت في الاشيا الثلاثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا
النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر
في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسألة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها
ولا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم
مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة بمعنى كالقدر
فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر فاما قيد الاسامة الى اخره جواب عما يرد نقضا
علينا وهو ان قيد الاسامة اي في بعض نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل
السايمة شاة وفي اطلاق قوله في خمس من الابل شاة والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق
جوازه

عندكم وقد انكرتم ذلك فقال فاما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكوة والشهادة
لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل
والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه في البقر في كل اربعين مسنة وفي
الاربعين مسنة وليس في العوامل شي اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي توقفوا فيه واطلبوا بيان الامر و
انكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق وقيل ان القران في النظم
الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب
القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلما وصورته ان الواو دخل بين جملتين تامتين فالجملة
المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى لو قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة و
اتوا الزكوة بسقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف
اذا كان ناقصا تشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بالاتفاق تمسكوا في ذلك بان الواو
للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا عن الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا يرى
ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام صاحب الشرع
وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان
يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة
في الخبر وهذه الضرورة عدمت في الجملة الكاملة فلا تثبت الشركة وهذا كما في قول الشيخ
لان الشركة في الخبر انما وجبت الى اخره الا فيما يفتقر اليه هذا الاستثنا من قوله
ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تم المعطوف

بنفسه لا يوجب الشركة اما فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
فقوله وعبدي حر ان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه
تعليق الكل العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على
المعلق فيثبت الشركة في التعليق لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قايل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية
الطول والعرض شبه بالادمي غير مستحسن وذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه
محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بني كثير من مسايل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا القران في النظم يوجب التناسب فهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم
لجواز ان يكون المناسبة بوجه اخر

والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى اخره

اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان
السبب سوال سايل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عندها ذكره ومعنى
الاختصاص بالسبب اقتصاره وعلم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب
بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سايل يختص به وان
كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار
الحكم لانه لم يكن موجودا قبله يتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما
لم يكن في نقل السبب فايدة اذ لا فايدة له سوى الاقتصار وقد اجمعوا على نقله وبانه لو كان عاما
لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته
متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وذلك اذا لم يكن عاما لانه لو كان
عاما يصير ابتدا كلام احتج من فرق بان الشارع اذا ابتدا بيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه
فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سيل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام

ابتدا وانما اورده ليكون جوابا عن السوال وهذا يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار
للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه
مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمقتضي للمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا لكان
تصريح الشارع باجرايه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد وابطال دليل
المخصص وهو خلاف الاصل الا ترى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة
مقيدة بالاسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة واية اللعان نزلت في هلال بن امية
او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذفة عايشة واية السرقة نزلت في سرقة رداء
صفوان او في سرقة المجن وقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر نزل في شاة ميمونة
ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قولهم
السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى
لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب المطابقة
قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشريعة
اما عادة فلان المجيب قد يزيد عن قدر الحاجة من غير انكار واما شريعة فلان الله تعالى
لما سال موسى عليه السلام بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا
عليها واهش بها على غنمي والنبي عليه السلام لما سيل عن الوضوء بماء البحر قال هو الطهور ماؤه
والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم
المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز
لانه داخل في العموم قطعا في العموم فانه يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ولا يجوز ان يجيب عن
غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته معرفة اسباب
التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد
واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب ورود او سبب وجوب

وسوا كان اللفظ خاصا او عاما على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزا لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزا لما تقدمه كان المتقدم سببا وجوبه ويتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا موثر كقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزا للسهو بدلالة الفا تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا للفا فايدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه عرفا ينبني على قدر الجواب تقديره لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتدا فاذا نواه يصدق ديانة وقضا كالمدعو الى الغدا المعين بان قيل له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغدا حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى في يوم لغيره لم يحنث خلافا لزفر رحمه الله لانه لما خرج الكلام مخرج الجواب رد عليه فيتقيد به كالشرا بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال والثالث ما يستقل بنفسه اي لا يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب يختص به بلا خلاف لانه لما لم يفد الا مرتبطا بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت سوا كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسايل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى والرابع ما خرج مخرج الجواب وزاد على قدر الجواب

كالموعو

كالمدعو الى الغدا قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغدا المدعو كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع اخر يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغا الزيادة ولو جعلناه مبتدا كان على عكسه فكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن فيكون الزايد من الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عنى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله صلى الله عليه وسلم فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضا المتروكة او الشكر زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا التقسيم لما يختص بالسبب ولا يختص سوا كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام ليتبين محل النزاع وهو ان العام يختص بالسبب اولا وقيل الكلام المذكور الى اخره حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم ويجعل ذلك كالمذكور حتى لو قالوا الكلام المذكور للمدح او للذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك لحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على الذم والمدح مانعة عن دلالتها على العموم لانه لا منافاة فيهم لغيرهم وقيل الجمع الى اخره نقل عن زفر ان الجمع المضاف الى الجماعة حكمه حكم صيغة الجماعة

في حق كل فرد قال لان حقيقة الكلام هنا فان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم قولا
تحقيق الكلام الا يرى ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد ثبت لكل فرد الحكم الذي هو موجب
تلك الصيغة نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تزكيهم وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول
بالمسكوت لان المنطوق مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن
مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى يجعلوا اصابعهم
في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه لا في آذان الجماعة واستغشى
ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم
يفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتين
له اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما
هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فانهما طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما
في الدارين جميعا لما قلنا وقيل الامر بالشيء نهي عن ضده اختلف العلماء يعني الذين
قالوا بان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضدهما اي ضد المامور به والمنهي عنه
اذا لم يقصد الضد بامر ونهي فذهبت عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث
الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان
كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا
عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن الشيء فان كان ضده ان كان
له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها
غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الامر
لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل
يوجب حكما في ضده ام لا فذهب ابو هاشم ومن تابعه الا انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت

عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب
حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء
يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر
الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو اليسر
وعبد القاهر البغدادي ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور فاما اذا كان
من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجب النهي عن ضده بحكمه و
يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد واضداد واما النهي فلاعدام المنهي عنه بايقاع الوجود فان
كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون امرا بضده وان كان له
اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات
الامر امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت
الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتجت
المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الآخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب
والنهي للمنع فلو كان الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال
وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر
لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا
يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين رحمه الله في التبصرة
ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو بنفسه امر بما
امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى
هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه
ولا اشكل ان ضد المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه مامور به فاختلف عباراتهم فزعم بعضهم
انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له في اللفظ

تمسك من قال بانه يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامه الا انه قال لما لم يمكن جعل
الامر نهيا صيغه وعلى العكس جعل كل واحد موجب في ضده اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة
تحقق حكمه ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن
اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن
من موجباته ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال سبب هذا النوع من النهي
وهو الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير
لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب
ان النهي الثابت بالامر بطريق الضرورة والاقتضاء والضرورة تندفع باثبات الكراهة
دون الحرمة فيقتضي سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب
وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا التحريم اذا لم يكن مقصودا
بالامر وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث
يفوت الامر اي المامور به فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال
بالضد مكروها كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد ثم
قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه يكره اي لكن القعود
يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم اعلم ان سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهبت اليه العامة
في التحقيق لانهم شرطوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف
معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فيفوت المامور به بالاشتغال
بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على
التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق
قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير
مكروها والامر المطلق على التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد

عندنا ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد
لفوات المامور به والخلاف في الحقيقة راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال
شيخي رحمه الله ولم يكشف لي سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل
ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
لقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة
لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مامورا به بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا
بلبس غير المخيط فثبت بهذا الحكم سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن
لبس المخيط ولهذا قال ابو يوسف اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
اذا لم يكن مفوتا لا حرمته قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان
السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
بالاجماع والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر
فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي بمنزلة الحامل للنجاسة
والكف عن النجاسة مامور في جميع الصلوة اي فرض دائم بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر
فاذا سجد على النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار
حاملا للنجاسة لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة
فيصير ضده مفوتا يعني الكف عن حمل النجاسة فرض دائم كالكف عن قضاء الشهوة
في الصوم كما يتحقق فوات الصوم بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة يصير
فائتا بالسجود على مكان نجس المشروعات على نوعين المشروع وهو ما جعله
الله تعالى شريعة لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد
المؤكد والرخصة لغة اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل في الاحكام غير متعلق

بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان
لاصالتها الا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت
الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان
شرعه واجب القبول كانت موكدة والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر عليه
بحكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف
وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في ايضاح
هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من
ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا
والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم
فريضة الى آخره الفرض لغة القطع والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل
لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم
علما اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته
لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا
على وجه الاستخفاف بالشرايع فيكفر وواجب الواجب ماخوذ من الوجبة وهي السقوط
سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل ولانه ساقط على المكلف
بدون ان يتحمله باختياره ويشرح صدره او لانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي
به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل
تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين
اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد

بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي الاول
يجب تضليله لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق
لان التاويل سيرة السلف ولاختلاف النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق
ولا يضلل ثم الشافعي رحمه الله انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وتخصيص
الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما كذا الواجب وهو اللازم والساقط سواء كان
مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا نسلم له لما بينا من تباينه
معنى لصدقهما الاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل
فذلك لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر لان ثبوت المدلول
على حسب الدليل وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم قلنا لا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع
ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا فاين يلزم التحكم قال
الغزالي خص اصحاب ابي حنيفة اسم الفرض على ما يقطع بوجوبه واسم الواجب على ما يثبت ظنا
ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد تفهم المعاني
وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطريق يقال سن الماء اذا صبه حتى
جرى في طريقه وفي الشريعة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم
او غيره ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة
هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان الرسول صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا
الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الفريضة والوجوب الا ان يكون من اعلام
الدين نحو الاذان وصلوة العيد والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا
يستوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان
السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن اي لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا المراد بها في الشريعة طريقة في الدين اما للرسول او
لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقه يتناول سنة رسول الله فقط لانه لا يرى
تقليد الصحابة يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي وجمهور اصحاب الشافعي الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي ابو
زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة ومن تابعهم من المتاخرين وابي بكر الصيرفي من اصحاب
الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا
عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة
رضي الله عنهم قد سنوا احكاما كما قال علي تم جلد رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد
عمر ثمانين وكل سنة وقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي وقال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون اسم
السنة على طريقة ابي بكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او
سلفنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم
يدل اطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج
الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق
لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله ورسوله واما
اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدايه فيها بسنة الرسول فيجب ان يحمل عند الاطلاق
على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاق
هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من مطلقه غير سنة الرسول
وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او
بطريقة غيره فتقييده بطريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين

وهي التي يتعلق بتركها كراهية او اساءة والاساءة دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والاذان
والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها
انه يأثم به وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة
واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد كما في
الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات
فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون فرقا بينها وبين الفرائض والواجبات
ومحمد يقول لما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على
ذلك كذا في المبسوط والزوايد اي النوع الثاني من السنن الزوايد وهي التي اخذها حسن
ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده و
كتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلوة وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حال القيام
والركوع والسجود ونفل وهو في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها
زايدة على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى فنوافل العبادات زوايد على الفرائض والواجبات
والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير
ان يجب عليه ولا يلام على تركه والزايد على الركعتين للمسافر نفل ولهذا اي لاجل انه يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه وقال الشافعي رحمه الله الى آخره اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي
فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع
غير لازم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا
ترى انه بعد الشروع نفل ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بغير الضيافة ولو صار
واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا
في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه بطل المؤدى ضمنا وكان

اي لا يقاتلون عند الاصرار
على ترك الفرائض
والواجبات

بطلانه امرا حكميا لا بصنعه فلا يضمن بالقضا كمن شرع في صلوة او صوم مظنون فانه لا
يجب عليه القضا لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول
وله ولاية ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكنا نقول المودي صار لله تعالى
مسلما اليه اي تقرب باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا
عليه وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض بالافساد فوجب حفظه وصيانته فنصير مصمونا
عليه بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة
حق الغير فان قيل لا نسلم ان المودي صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهو
مما لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم
ان عليه اداء الباقي شرط لبقايه عبادة لانه عرض يستحيل بقاوه فكما وجد انقضى
ولا يتصور التغيير بعد العدم وهذا لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى ينال
به الثواب بلا خلاف بين الامة ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقايه عبادة فلا نسلم
ان الامتناع عن اداء الباقي نوع ابطال له لان الابطال انما يحصل بمضادة الفعل المحل
وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة فلا يكون
مضافا اليا فعله قلنا نحن لا ندعي ان المودي صوم او صلوة ولكنا نقول هو من افعال
الصلوة على معنى انه يصير غير صلوة تامة فيكون المودي مسلما الى الله تعالى بهذا
الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء لما لا يتجزى الحكم له بدون
الاجزاء الاخر وكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد
وكان وجود الباقي شرطا لبقايه عبادة لا لكونه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلايل
بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص و
الاجماع فانه تعالى قال اولئك حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف
بين الامة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام واما في الا

الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان الموت منهي
لا ابطال لما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما ينافي العبادة
فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو
مفسدا وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا لغيره علق
به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر فجعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
من زق نفسه وفيه مايع لغيره يضمن وهو كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره
كالنذر او الجزء المودي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المودي
فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار
له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتدا الفعل اقوى من ايجاب بقايه لما عرف ان البقا
اسهل من الابتدا ثم لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو
ابتدا الفعل فلان يجب لصيانته ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل
واتمامه كان اولى واما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا
ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد
وذلك ان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع
في الواجب ولو شرع في الظهر ثم افسد لا يجب عليه شي بهذا الشروع والافساد فكذا هذا
ورخصة الى اخره لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت
انواع الرخص فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء وقيل في وجه انحصارها ان الرخصة
ان استعملت في موضعها الاصلي فان بقيت لها الحقيقة فهو النوع الاول وان لم تبق فهو النوع
الثاني وان لم تستعمل في موضعها الاصلي فان لم تكن مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت
فهو الرابع وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة احق من الاخر يجوز ان يكون
افعل التفضيل من حق الشي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق كذا

ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر لتمام من الاخر
اي الكامل في كونه مجازا فما استبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل
الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بترك الحرمة بالنص وليس
من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذ به لا تسمى
مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته
ثم لما كانت الحرمة مع سببها ثابتين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل بغير
مؤاخذة كان هذا في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة كاملة حتى لا يسقط
بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك   كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه
او على عضو منه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله
في وجوب الايمان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام
لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق
الله تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قائم ولا يفوت الصورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه
حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة
الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق
نفسه باجراء كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته عن
الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله فما تقول فيّ قال انت ايضا فخلاه
وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه
فقتله فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق اي اظهر
فهنيئا له ثبت انه اذا امتنع عنه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة   وافطار الصائم اذا اكره

الصائم اي الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له الافطار لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق
الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان ماجورا لان الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار
الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى
اباح لهما الفطر فيكونان آثمين بالامتناع عن المباح حتى يموتا كالمضطر في فصل الميتة وكذا الحكم
الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه   واتلافه مال الغير اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه لان حق غيره لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان فان صبر حتى قتل كان شهيدا لانه سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة
التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان
في الصبر متمسكا بفرض الجهاد فيكون مثابا كذا ذكره فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر محمد في هذه
المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى فقيد بالاستثناء دون ما سواه لانه
لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوهما وليس
هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين
فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل مثابا بالاخذ
بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل عليه الضمان   وترك الخائف على نفسه الى لغرم
الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والنهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص
له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى
لان اعتقاد حرمة الترك باق وان فعل وقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق
الصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين
معتقدين لوجوب ما يأمرهم وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان ينكأ فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين لحين قتله لا ينكأ في باطنهم

تعالى

حقه يفوت في النفس صورة ومعنى صح

ولقوله تعالى وامر بالمعروف الى آخر الآية

ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يعمل لربه في اعزاز الدين فيأثم وحكمه اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا

والثاني اي النوع الثاني من الرخصة الحقيقية ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقية ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة كالمسافر اي كافطار المسافر والمريض اللذين رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الاداء منهما الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار يتراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكهما لو ماتا فكانت العزيمة اذني حالا منها في المكره لان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة اذني حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم تعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقية لان للمجاز مدخلا فيها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه وحكمه اي وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكمال سببه حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي رحمه لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان قائما بكماله وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان

الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا النقص يثبت رفقا بالمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول واحتج الشافعي بان وجوب اداء الصوم لما تاخر بادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاجماع الوارد فيه فبقي معتبرا في حق افضلية الفطر ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في المسافر يترخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله بالصوم حتى شكى الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني لو اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى فكان خلاف المشروع واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة تجوزا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وروي ان الامر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرون من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم ويحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور

رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم ورحمة الله عليهم والنوع الرابع هذا
هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة
اصلا كان من القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم
مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر
الى غيرها فكانت المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان الحكم العزيمة فيها
ساقط اصلا وذلك مثل قصر الصلوة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله القصر
رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء كان قضاها
في السفر او في الحضر وفي قول له ان قضى في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة
دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتغيير
فانه لو اقتدى بمقيم لزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى على الظهر فيعلب
بايهما شاء وعندنا القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين وكانت
الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما جعلناها كذلك استدلالا بدليل الرخصة
اي بدليل يوجب هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة
الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم
فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير في الاسامة راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر سمى القصر صدقة والتصدق بما
لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا

صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به
عليك يسقط القصاص من غير قبول لان معناه للاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
من الله تعالى اولى ان لا يحتمل الرد لانه مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله
تعالى وان تصدقوا خير لكم واما المعنى فهو ان احدهما ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين
الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة للتيسير وفي العزيمة نوع يسر كما في
الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر
سقطت لحصول المقصود بالرخصة فتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر و
هو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى
انه لا فضل للظهر على الجمعة في الثواب ولا لظهر العبد على جمعة الحر والمسافر قد اتى بجميع ما عليه
كالمقيم فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان الخيار لا يتضمن رفقا بالعبد و
الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه يحكم بما يشاء من غير جر نفع او دفع مضرة
فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية في النصب
فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا وفوض الينا اتيانها اختيارا فاما
ان يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله الخصم يصير كانه قال
اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون تعليقا لمشيئتنا وتفويضا الينا نصب الشريعة لان الثبوت
يصير مضافا الى مشيئتنا كالطلاق والعتاق المعلق بالمشيئة لا يكون ثابتا كتبنا وما هو الا رفق عند
والبسر عليه وسقوط حرمة الخمر والميتة الا لغرض اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر
والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا تحل ولكن رخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء
للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي
وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى
مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول لا ياثم بالصبر ويحنث باكل هذه الاشياء

بل انه يسقط ملاكهم لانه ليقتضي انقضى العزيمة الاثنان فيه من بكمن ليعوذ بالله
فبخلاف الكلام على ان الاطلاق الكلي في الحكمة ان الاصل اطلاقه الكلي

في هذه الحالة وعندنا يأثم ولا حجة للفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل ما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه
تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للمضطر ولنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد
بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم
فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع
واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا تعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار
كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فتثبت الاباحة في هذه
الحالة بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان فانه لم يدل على اباحته لانا نقول لا نم انه استثناء من الحظر بل هو استثناء من
الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة تثبت صيانة للعقل عن الاختلاط و
البدن عن تعدي خبث الميتة اليه فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض
بفوات الكل فسقط المحرم وكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فاذا صبر
حتى مات كان مضيعا دمه فياثم فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت
دونه في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص
للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة
او مثل من ابتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة والله تعالى ذكر المغفرة لهذا
التفاوت وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وقيل
غفور للذنوب الكبائر فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعلق بهم

به وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلوة في السفر سقوط
غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى القدم ولا عبرة لحلوله
من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
لليسر ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا يرى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة ثم
وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى
بالمسح لما شرط ذلك لان المسح لا يصلح رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف والخف مانع سرايه
الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط
الامر والنهي لي لغيره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله
ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى
دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله
وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره يتعلق بالوصف
الذي جعل علة وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد
اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين في ذلك
بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع
واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب
في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى غيره فاما المعاملات
فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى
الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما
وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث
لتوجهه اليهم

قبل فاقطعوا ايديهم فاجلدوهم فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى
الاسباب عندهم ايضا احتج من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجب
الاشيا المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف
الى غيره كصفة التخليق وكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عنه سبحانه وذلك
لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع تيسيرا لظهور احكامه عندها
واحتجت العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب
الحقيقي هو الله سبحانه كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب
هو الله تعالى وثبت ذلك باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واوضاف الايجاب
الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن انكر
البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل
جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل فوهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون
مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب هو الالزام لا يتصور
الا من مفترض الطاعة لكن السبب لما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضيف اليه لا
يمنع من اضافته الى غيره واما توهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فعلنا ان الخطاب لطلب
الادا ما وجب عليه بالسبب السابق بدون الخطاب جبرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة
على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضا
مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم
يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضا
وهو يعتمد سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب
موضوع عنه وقال الفقها جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب فيها
مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان

الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب لتكرره واذا ثبت هذا فنقول وجوب
الايمان بالله تعالى وصفاته واسمايه باجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم تيسيرا للعبد
ثم حدث العالم جعل سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما تدلان على الصانع و
المحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه ان البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير
فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم سببا
لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير
اهل اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى الله سبحانه الا والسبب
ملازمه اذ لا يتصور المحدث ان يكون غير محدث في وقت من الاوقات ولهذا قلنا ان ايمان الصبي
العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالادا في الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان
يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن
معرفة ممن هو اهله وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله تعالى فوجب القول بصحته واما
اهليته فلان الايمان يحقق عنه شغلا بوبه هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما
المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان
وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة البدن
فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله ماوى الخلق لحرمته فجعلت نيابته ادا الشكر عن النعم
والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
وسبب وجوبها في الظاهر حقيقتا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت
لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتاهب للشتا ويقال اتخذ فلان الضيافة
لفلان اي لسببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات
يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل في الاضافة ان يكون باختصاص

واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب السابق على سائر وجوه الاختصاص حتى انه
سببها ولهذا لا يجوز ادائها قبل الوقت ويجوز في الوقت ويتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب
الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال
التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيلها على الحول
بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة اليسر
على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن
لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان
ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المتاخرون على ان سبب
وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح
قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر
حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام و
الليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا
والدليل عليه انه لو كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو
مجنون ثم افاق يلزمه القضا وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضا وكذا نية ادائه تصح بعد تحقق وجود الليلة
الاولى فهذا كله دليل ان السبب متقرر في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة وذهب
القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي
اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل
وقتا سببا لعبادة فذلك بان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة في الاداء دون
الاعياء فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان
الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة ان شرف الليالي باعتبار شرع

الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف
حصل باعتبار السببية وذلك يحصل بان يكون محلا للاداء مستتبعة واما عدم سقوط عن المجنون
الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه
عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون
جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا
الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم لانه وقت نوم وغفلة فاقيمت النية
في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب
صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته وحاصله ان
الراس بصفة المونة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي السبب هو
الوقت بدليل اضافته اليه يقال صدقة الفطر وقد تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا
نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مونة شرعية والمونة الاصلية
متعلق بكونه مالكا لراسه وولايته فكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه بمونة الراس
بسبب المالكية والولاية لتصيير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة وابن
الزمن البالغ المعسر لم تجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المونة واذا عدمت
المونة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وتعديه
منه فيدل على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا شرع الحكم عنه
كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي بسببه ويقال يحنث عن اكل وشرب اي بسببهما فيكون معناه
ادوا الصدقة الواجبة الناشية عن كل او محلا وجب الحق عليه فيودي عنه كالدية تجب
على العاقل ثم يتحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس بمالك لشيء فاستحال

تكليفه ما ليس في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على
الخراب خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سببه ولو
كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس في الوقت فدل ان الراس سبب والوقت
شرط واما الجواب عن قوله انها اضيف الى الوقت قلنا انما اضيف اليه مجازا باعتبار
انه زمان الوجوب فان الشي يضاف الى الشي بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب
بتضاعف الراس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ
فالتضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية لان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر
الشرط واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة
اذ المؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة
فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله لا للوقت كتجدد الزكوة
باعتبار وصف النما عند حولان الحول فجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة
كما في المال وكذا نسب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما سنبينه والوقت شرط الاداء وليس
بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنما التقديري وعندهما في
سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض
واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض
هو السبب لجاز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي
والارض يوصف به يقال ارض عشرية والشي يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب
بحكمه ولان العشر مؤنة الارض اي سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقراء و
المقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفا كما قال صلى الله عليه وسلم انكم تنصرون بضعفائكم

والمقاتلة لان الكفار لا يستنزلون بسببهم علينا فيبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين
فلا يخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الاراضي وابقاء عليها معنى فهذا معنى المؤنة في
العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل
ككثير كالزكوة يتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى
المؤنة فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع باعتبار الوصف وهو النماء
واما الجواب عن قوله يتكرر الواجب بتكرر الخارج قلنا تكرار الواجب عند تكرر الخارج
باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد يتكرر
الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لم يجز التعجيل قلنا لم يجز تعجيل قبل الخارج لان الخارج لما جعل
بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبله مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لاستحالة
حصول المسبب قبل السبب ويصير مؤنة محضة وهو ليس كذلك وهو يغير له فلا يجوز تعجيله ويصير
تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة بخلاف الخراج فان
تعجيله يجوز لان النماء معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب من غير جنس الخارج فصار
مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك
لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للذلة التي هي نوع
عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب
البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وراى رسول الله صلى الله عليه وسلم شيا من آلات الزراعة
في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدا على
المسلم وجاز البقا عليه باعتبار معنى المؤنة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة
لان كل واحد مؤنة وسببها الارض النامية وبسبب واحد لا يجب حقان مختلفان قال صلى
الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج   والصلوة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة

واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام لا وضوء الا من حدث وحرف من في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه لا لحصوله ولا شك انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة اعني وجوبها او ارادتها لانه يضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها ولا شك ان وجوب الوضوء لا يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يوثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا وتعلق بقاء المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور وتعاطيها اي تعاطيها بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء النفس وبقاء الجنس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث فشرع له طريقا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المنكوحة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفاية في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله من غير اصابة المال بعضهم من بعضهم وما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد

للايمان هذا متعلق بقوله من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والوقت وقوله الزكوة متعلق بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والراس الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج متعلقان بقوله والارض النامية وقوله والطهارة متعلق بقوله والصلوة وقوله والمعاملات متعلق بقوله وتعلق بقاء المقدور

واسباب العقوبات الى اخره اعلم ان سبب العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الراس او جزية الراس وتتضاعف بعدد الراس وتتكرر بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر داير بين الحظر والاباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليوديها باختياره ولكنها لم تجب الا جزاء على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداة على وجه التعظيم كساير العبادات فكان فيها معنى العقوبة لان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الماثم به واذا كانت كذلك وجب ان يكون اسبابها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها ثم الافطار العمد مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء

ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة هي التي تورث خللاً في الزنا وشرب الخمر وهي التي ليست بهذه المثابة كذا قيل وذكر في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك لان الحرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما في نفسه الحد وبسبب المعنى الاخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ياخذ شبها بالمباح لهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطأ دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمى الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الحظر والاباحة اجتمع في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم لله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي مبتذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وبه هنا شرعا وكانت مباحة الا انها باخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا يخرج سائر الكفارات وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السببية انما يعرف باضافة الحكم لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشيا ليحصل التمييز الكامل واخص الاشيا بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي توجب الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعليق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال بمقابلة اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب وتعلقه به حقيقيا واتصاله بالشرط مجازيا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال

والاختصاص لانه حقيقة او لان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما مر ان سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم بالصواب تمت اقسام الكتاب

انما اختار لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول رسول الله وفعله وعلى طريقة الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وقد الحق بآخر هذا القسم افعال النبي صلى الله عليه وسلم واقوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر الاقسام التي سبق ذكرها اي من اقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضي ثابتة في السنة اعني بها قول الرسول لان قوله صلى الله عليه وسلم حجة كالكتاب وهو كلام معجز لوجود الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجية اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فكان هذا الباب لبيان ما يختص به وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك اربعة اقسام بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان المحل الذي جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا القسم كالامانة الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن الخبر فيه ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يحتمل التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه ويختار البعض هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها قيد يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية

ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان
طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك القسم الاول في الخبر القسم الاول
وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة
واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالمتواتر والتواتر
لغة تتابع امور واحدا بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا
من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر
جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين
فيه بالقراين الزايدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم
ثم اشعر على ان من شرط تكثير المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق
والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين
لما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل المصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة
والاستناد الى الحس وهذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كاخره واوسطه كطرفيه واختلفوا
في اقل عدد يحصل العلم معه قيل خمسة لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر نقباء بني اسرائيل
لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين و
كانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى احد من يتواتر به احد وقيل
سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه التحكمات وان ما تمسكوا
ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد
يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين وللاولين في واقعة اخرى
فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد
مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل

عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بالخبر
المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق
عليه كما ذكرنا وقولهم لا يحصى عددهم يشير الى الاشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء
وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ اذا كانوا محصين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج
واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج او الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصين وكان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصم لا لانه
شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل القرآن اي نظير المتواتر مثل نقل القران والصلوات الخمس
واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وانه يوجب علم اليقين اي
خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم
قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض هند الى ان الخبر
لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله
البلخي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق
ترجح بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب و
الغلط وهذا القول باطل لانه يودي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في
زماننا الا بالنقل فلا تثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم
الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه
يوجب علما استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به بانا بينا بان المتواتر صار جمعا بالاحاد
وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال وبان الاجتماع
يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى

عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب العلم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية
والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة وبنوع من المعقول
وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او
للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا عن جماعة
كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل
صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة
في نفس الكذب اما تدينا غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة
عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة
العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان
وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي الى تطويل الكلام
ويزداد ذلك الاشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن
الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد رسول
الله صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة والتمسك
بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فثبت ان حصول العلم به ضروري والتشكيك
في الضروريات باطل واحتج من قال انه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس
الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان نعلم ان
المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان
نعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا
فيه وحيث علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون
من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احدهم يعلم في صغره اباه وامه بالخبر
كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان

القاصية يحصل من غير استدلال من جهة العالم ومعرفة الضروري ثم من خالف فيه فانما خالف
لخبط في عقله او عنادا ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب
خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون
القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات
كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون و
هو العدم متنافيان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم
بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه واما اخبار زرادشت
اللعين فتخييل كله ومما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطنه فانما رووا انه فعل ذلك في
خاصة الملك وهو كشتاسب وضعفاء قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس
وذلك اية الوضع والاختراع ثم ان ذلك الملك لما راى شيئا منه تابعه على الزور
فكان العلم به لغفلة المتامل لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا
سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتامل فيه عادة لان الطبع
ينفر عنه مع ان الهيئة تتغير به ايضا فيمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق
في صلبه وبينا ان التواتر قد وجد في قتل رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن
عيسى وانما كان مشتبها به كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على
قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان بخلاف الرواة اهل تعنت وعداوة
فلم يكن دليل الاختراع فلم يثبت التواتر بمثله او يكون اتفاقا فيه بشبهة الى الفهم
المشهور اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر
في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول
والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني او الثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد

اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال
ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر
واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد
وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا
وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو اليسر
رحمه الله حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق
الثاني لا يكفر ونص شمس الايمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واشير في الميزان ايضا فعلى
هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا
على قبوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بتعين جانب الصدق في الرواة و
لهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يودي الى التكذيب
الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور اتفاقهم على الكذب وانما
يودي الى تخطية العلما في القبول واتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل
وتخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يودي الى تكذيبه صلى الله
عليه وسلم لانه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الاخر ان الرواة في الاصل لم تبلغوا حد
التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط
العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا توثر
في اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت
علم طمانينة يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا يجوز به الزيادة
على الكتاب مثل زيادة الرجم في المحصن بقوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة وبرجمه عليه السلم ماعزا والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة

اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات على قوله الزانية والزاني فاجلدوا
وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وليس على
ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرط عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة
وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا   او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما
معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وقوله الواحد
او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة
فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان
اولى باشتراط العدد فيه والى رد قول من اشترط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين
لما كان اهم تعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول
الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول ولم يكن في اشتراطه فايدة وفي اشتراطه في المعاملات
على خلاف القياس   وانه يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين
والطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من
ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب
الشرع قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي
الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق بطريق
لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاساني والروافضة
مستروحين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا
يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم
اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين لانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع

الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم اقران العلم
لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل ا و يوجب العلم
لانتفاء اللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله لانتفاء العمل اللازم راجع الى قوله لا عمل
الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع
الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم
لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم تمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع وفي بعض النسخ
المنار والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه
للناس ولا تكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر في الجمع المضاف
الى الجماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم
حالة البيان ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فتعين ان الواجب على كل
واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل ان السامع مامور بالقبول منه
والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فايدة ولا فايدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الله على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف
عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد
او الاثنين ههنا واذا وجب هنا وجب مطلقا اذ لا قايل بالفرق ولان المتقدمين اختلفوا
في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري
لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة
لا يخرج عن خبر الاحاد يقينا لتوهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل والا لا يفيد
الدعوة واما السنة فقبول رسول الله خبر سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والملوك
ينذرون اليه على ايدي الرسل فكان يقبل قولهم والظاهر انه لا يعلم صدقهم لم يكن على ايدي قوم
خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة

وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي
بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس بالاسكندرية
وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن
ابن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء
ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون
حد التواتر ولو احتاج في كل رسول اليها انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة
ولخلت دار هجرته عن اصحابه وتمكن منه اعداؤه وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان
خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر
الغزالي وصاحب القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاخبار واحتجوا بها في وقايع
خارجة عن الحصر من غير نكير منكر فكان منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها
ما اشتهر من عمل علي برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج
ابو بكر رحمه الله على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار عليه
وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن
جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة
وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع
منعقد على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد تبنى على خبر الواحد في المعاملات ما هو
حق لله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان فلانا اهدى لك او هذه الجارية اهدى
اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع ان قد يخبر بما بلغه من الرسول
بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في ساير المواضع
وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة
في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت

الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالاية فنقول لهم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن
مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه
وقيل المراد في الشاهد عن حجج الشهادة الابما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا
الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من الاية والسنة المتواتر والاجماع وما حكي عن
بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل بخبر الواحد بعلوم
الوجوب بدليل قاطع او جعله او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم
ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي
نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم اجمعين و
زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعايشة وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا ويترك القياس به
وقال مالك القياس نقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى
من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد
خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال انلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس اثبت
من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس
لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه
قول الرسول ولا احتمال للخطاء فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت
الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه صلى الله عليه وسلم والقياس محتمل باصله اذ كل وصف
من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت
في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم كانوا يتركون احكام

بال

بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكمه برايه لحديث سمعه من بلال وتركه
عمر رضي الله عنه رايه في الجنين وفي دية الاصابع حتى قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول
الله بحديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه ان كان حيا وجبت الدية كاملة
وان كان ميتا لا يجب شئ وترك ابن عمر رضي الله عنه رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن
خديج انه صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة واما ما تمسك الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس
كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي او لمعان عارضة نذكرها واما قوله بان القياس حجة بالاجماع
وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس
اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله باحتمال السهو والكذب في الخبر معارض
باحتمال كون الحكم غير معلول بالوصف في القياس واما قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا قلنا
الكلام في خبر يخالف القياس وفي هذه الصورة لا احتمال والثاني من عرف بالعدالة والضبط
ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق
حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انسداد باب الراي ووجه عدم
القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه صلى الله عليه وسلم قد اوتي جوامع
الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الاكابر من الصحابة
وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار انه قال النبي صلى الله عليه وسلم
بكذا ونهى عن كذا ولما ثبت ذلك منهم فيحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول صلى الله عليه
بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم لقصور فهمه عن دركها فتدخل
هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة ليست الا في الوصف وههنا تمكنت في متن
الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر
بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس ولانه اذا انسد بالعمل به باب الراي صار الحديث ناسخا للكتاب

والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والسنة وهي حديث معاذ وغيره فإنه
يقتضي وجوب العمل بالقياس ومخالفا للإجماع فإن الأمة اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم
دليل أقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وذلك مثل حديث المصراة
روى أبو هريرة رضي الله عنه قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى
من اشترى محفلة فهو بأحد النظرين ثلاثة أيام الحديث التصرية في اللغة الجمع يقال صريت
الماء أي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري
أنها غزيرة اللبن والتحفيل معناها وقوله بأحد النظرين قيل النظر الأول عند الحلبة والنظر
الثاني عند الحلبة الأخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والإمساك ونظره
للبائع بالرد والفسخ ثم الشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار إذا تبين بعد الحلب
خلاف ما تخيله متمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين فيترك القياس
به وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لأن البيع
يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لأن اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم
صفة السلامة فبقلتها أولى فأما الحديث فمخالف للقياس من وجوه أحدها أن ضمان العدوان
فيما له مثل يتقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالإجماع ثم اللبن إن كان من ذوات الأمثال
يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وإن لم يكن منها يضمن بالقيمة
فإيجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما روي
أن الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب أن يكون النفع له أيضا وليس
عليه أن يرد عوضه إلى بائعها والثالث أن في الخبر تقويم القليل والكثير بقيمة واحدة وذلك بايعها
محال والرابع أن ثمن الشاة ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما ينقص منه فإذا قد وجب عليه
أن يرد الشاة إلى البائع مع ثمنها أو أكثر منها وهذا محال كذا في أصول الفقه بخبر المصراة أولى

بتقديم
لعبد السلام المروزي فإن قيل قد عملتم بخبر القهقهة مع مخالفته القياس مع أن راويه الجهني
وأنه لم يعرف بالفقه فخبر المصراة أولى بالقبول لأن راويه أبو هريرة وهو أعلى رتبة من معبد
قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري وجابر وأنس
وعمران بن الحصين وأسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين فلذلك وجب
قبوله وتقديمه على القياس التي أشير في الأسرار واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديم
الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وتابعه أكثر المتأخرين فأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط
ليس بتقديم الخبر على القياس
للتقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على
القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى ولأن
القياس يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل
على صحة هذا أن عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وإن كان مخالفا
للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية وإن كان ميتا لا يجب فيه شيء ومعلوم أنه
لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن أصحابنا أيضا ألا ترى أنهم عملوا بخبر
أبي هريرة في الصائم إذا أكل وشرب ناسيا وإن كان مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة
لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال ما جاءنا عن الله ورسوله
فعلى الرأس والعين فثبت أن هذا قول مستحدث وأجاب عن حديث المصراة وأشباهه
فقال إنما ترك أصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم والسنة المشهورة الموجبة لإيجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا الحديث ولمخالفته
الإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين لا لفوات فقه الراوي على

لا لانه ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في
ذلك الزمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من
جلة الصحابة وقد دعا النبي له بالحفظ فاستجاب الله حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد
حديثه بالقياس   وان كان مجهولا اي لم يعرف اتفقت عامة السلف وجماهير الخلف
على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم تثبت بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم الاية وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء
على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين
فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث
وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي صلى الله عليه وسلم لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين
الى انه اسم لمن اختص بالنبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ لكلامه
منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم
يكن على طريق التبع ولا حد لتلك المدة فقيل ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب
انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او
غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد
من المجهول من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين وقد عرف عدالة
الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم   كوابصة بن
معبد هو ابن معبد بن عتبة بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان
رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث
لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة في رواية

ثم هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته واعملوه او سكتوا
عن الرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه
وعدول لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا
بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا
في قبوله اي في صحة قبول حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل
عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن
سنان بن الاشجعي بن ربيث بن غطفان ابو محمد فيما روي ان ابن مسعود رحمه الله سئل
عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال
بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن ابن ام عبد
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب
راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية
بمثل قضائك وقد هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك
ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس
اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم
ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم
لانه خالف القياس عنده   وان لم يظهر من السلف اي ظهر حديثه ولم يظهر من السلف
الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده ويسمى هذا
النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث

فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة والسكنى ورده
عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت او
نسيت قال عيسى بن ابان انما اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب
والسنة اذ لو كان المراد منه النص لتلى النص ورد في السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن
طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وذكر الطحاوي في شرح الآثار انه اراد
بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وابي
اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة الصحابة
ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم فلم يجز العمل به وان كان لم
يظهر اي ان لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه
الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول
فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا
الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به ان وافق القياس ولكن لا يجب العمل
لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة فاما رواية
مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان
فان قيل لما وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدته جواز العمل اضافة الحكم اليه فلا يمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه
مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر الى اخره قوله العقل نور اي في بدن الادمي وقيل
محله الراس وقيل القلب يضيء به اي يدرك النور انما سماه نورا لان النور انما هو الظاهر
المظهر فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن وقوله يبتدا به مسندا الى الطرف
وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي

تدركه الى المطلوب وفي يتامله الى القلب يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي
اليه عمل درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان
الانسان اذا ابصر شيئا يتضح للقلب طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر بعد ما رأى بناء رفيعا في البلد
بعينه يدرك بنور عقله ان له بانيا لاستحالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للبناء
منه وانما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في الحقيقة له صورة وهي ان ينتظم من حروف
هجاء ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا يوجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار
المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى
بغير عقل الا ترى ان من الطيور قد يسمع حروف منظومة ولا يسمى ذلك كلاما لعدم صدورها
عن تمييز وعقل ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين فعرفنا ان
معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم به الكلام لا يكون
الا بعد العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما والشرط الكامل منه
الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله وتقديره
فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه
تيسيرا علينا او المطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة
كمال العقل فلم نقبل خبر الصبي والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان عقلهما
ففي امر الدين اولى ولا يلزم عليه العبد فانه تقبل روايته وان لم تفوض اليه الولاية لان ذلك الحق
المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر في ذلك امر الشرع الدين وذكر بعضهم ان رواية الصبي
اذا كان مميزا او وقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات
مقبول مع تحكيم الراوي فكذا هذا الا يرى ان اهل قبا قبلوا اخبار ابن عمر رضي الله عنه بتحويل
القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصح هو الاول
لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان

غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فنعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر
الرواية واما اهلية فالصحيح ان الذي امام انس او كان ابن عمر بالغا يومئذ كان ابن اربع
عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فلو كان السماع قبل
البلوغ والرواية بعده فلا خلاف بين القوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا
الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه
اجماع الصحابة على قبول خبر ابن العباس وابن الزبير والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة من غير فرق بعد ما تحملوه وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية
واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها
اهلا للتحمل اربع سنين والاصح انه لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل
عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة   والضبط هكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالحزم
ومنه الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يعرف جملته اليه
ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد
مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم بجوده ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط
في مثله ثم فهمه بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل المجهود له
اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظة ذلك الكلام
بان يحوطه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان على اساءة الظن بنفسه
بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه ولا يسامح في حفظه بل يذاكره دائما متهما في نفسه اني اذا
تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه ولهذا
كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد بما
سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا
الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله صلعم

الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة
وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يضم
الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب
المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله صلى الله عليه وسلم
لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه بمعناه اللغوي
والشرعي الكامل من النوعين ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه
وترجح رواية الفقيه عليه لفوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود
اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب
او مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط والمساهل الذي لا ياخذ
في الامور بالجزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب   والعدالة
العدالة لغة ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادل اي مستقيم السيرة
في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة عن استقامة السيرة والدين وضدها الفسق وهو
الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة حاصلة راسخة في النفس تحملها
على ملازمة التقوى والمروءة جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال
العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا
يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل
قبل العقل فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون
وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرطنا كمال
العدالة وهو ان يكون مجتنبا من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب
كبيرة تبطل عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة وبهذا لم يقبل
خبر الفاسق والمستور اي الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة

ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة فان المعصوم
لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكباير
والاصرار على الصغاير فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلفت الامة في الكباير فروى
ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس
المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل
الربوا وعن علي انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر
فهو كبيرة   والاسلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر ساع
فيما يهدم الدين لانه يعادينا فتثبت بالكفر تهمة الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه و
لهذا ردت شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوه بين المسلمين
وثبوت حكم الاسلام تبعا من الوالدين من غير ان يوجد منه فلا يكتفي بهذا النوع في
صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الثاني وهو ما يثبت بالبيان اجمالا بان
يصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والاقرار بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه الا ان يظهر ما ينافيه نحو اقامة الصلوة
بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه لا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك بمنزلة
البيان منه في الحكم بكمال ايمانه   والشرط فيه البيان اجمالا هذا رد لما قاله بعض المشايخ
ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار
به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا وقلنا اشتراط الوصف
على التفصيل لصحة الاسلام متعذر لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم
لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يودي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا
بما يجب الايمان به فهذا القدر كاف لثبوت حقيقة الايمان الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم

استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال عن ذكر الجمل دون التفسير حيث قال
اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم و
سؤال جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام والعدالة والعقل تعليما للناس معالم
الدين وهو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال   فلهذا اي فلاجل ان الاسلام والعدالة
والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل الواحد خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق
لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوه لعدم العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقة
او مسامحة لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود
الشرايط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر لا يشترط
في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا الاصل
بالعمى واما العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنتقص الولاية وكذا بحد القذف ايضا وروى
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم
بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول
الرواية بعد التوبة فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب
التاريخ في خبره انه روي بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة من تمام حده سقوط
ذلك بالنص ثم التايب عن الفسق والكذب تقبل روايته الا ان التايب من الكذب
متعمدا في حديث رسول الله فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكر احمد
ابن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو
في كتاب معرفة الحديث   والثاني في الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة
المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر الى قوله واما
الباطن اي الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة وفي

هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم نقدم ذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي
عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول
قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابرهيم النخعي
والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان تقول من
لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة رضي الله عنه هذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر
من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين
والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع
اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وعن
الشافعي انه قال مراسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني ما ارسله
القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا تقبل اصلا وقال
الشافعي لا تقبل الا اذا تايدت باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من
جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة
او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال
ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد تمسك من ابى قبول
المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا
كان الراوي غير معلوم فان لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع
الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا
عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف فيه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته

عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل تعديلا وقد رايناهم يرسلون وقد يمارسون لم يحتاطوا
في الرواية امرة قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان
عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله وقال ما رايت
احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابرهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان
قدريا رافضيا ورمي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري ممن يتكلمون
فيه وروى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما
من المجروحين فلا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا سماه وهو
عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا بحث
عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما
اجماع الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك فيتحقق انهم
رووه عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله ولا
يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا
نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول ايضا
خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب
وبعض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا
لا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا يرسلون
من غير تحاش وامتناع وملاوا الكتب منها ولم ينقل عن احد من الامة الانكار عليهم وكان ذلك
اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان
له الاسناد ارسل اعتمادا على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه
ليحمله على ما تحمل عنه وتضيف الطعن اليه ظهور زيادته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان

سلوف

فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا
كان كذلك وجب قبول ارساله حملاً لامره على الوجه المعتاد الا يرى انه لو
اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به على المروي عنه ولان لا يظن به الكذب على
رسول الله مع قوله صلى الله عليه وسلم من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار
كان اولى والثالث ارسال العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي ويقول من نقل
روايته مسنداً يقبل مرسلاً للمعنى الذي بينا وقال ابن ابان لا تقبل لان الزمان
زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل
ثقةً عدلاً وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله
من المشهورين تقبل ارساله وقيل الصحيح ان كان مرسل من كان من القرون الثلاثة
حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا
اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فهو
حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا قال بعض اهل الحديث انه مروي
مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه
حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسنداً وشعبة وسفيان
الثوري مرسلاً واما الباطن اي القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو
نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائط التي ذكرنا من العدالة
والاسلام والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى
منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل
لعداوته في امور الدين وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب
السامع انه صادق فيما اخبر من نجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلوة

بالتيمم قبل الاراقة لانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد غلبة الظن وذا
لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضا
به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء فاما الاخبار بنجاسته مع
وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جازت
صلوته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى
ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة
الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله وانما قبلنا
شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا يرى ان
منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يمكن تهمة الكذب
في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء الشهادة
زوراً لموافقيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فيمكن تهمة
الكذب في شهادتهم والهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات من غير داعية
الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين ولو اخبر بنجاسة الماء وطهارته او
بحل الطعام والشراب او حرمته يحكم السامع وحرمته يحكم روايته في ذلك فان وقع
في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان في روايته
يجب تحكيم الراي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان كل واحد دين والصحيح
هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته امر خاص لا يعرف من جهة لا من جهة
خبره وكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره
للضرورة ولا كذلك في روايته فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار
الى روايته اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والوكالات

ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم
التحري اليه لان الضرورة متحققة بسكون الهاء لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل
موضع عدل يرجع اليه ولا دليل هنا كان تحمل الخبر سوى الخبر فاعتبر خبره مطلقا فيها ولحق
به خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون
خبره حجة حتى تظهر عدالته وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه المستور كالعدل
في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وفي رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا لقوله صلى الله عليه وسلم
المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع
لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب
لان الفسق من اهل هذا الزمان غالب فلا نعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد
على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته بحديث عباد بن كثير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا
تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل
لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد
لا شهادة له ولا ينافيه الحديث كذا ذكره شمس الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار
عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل وولاية الالزام لان الولاية المتعدية
فرع ولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية على نفسه فكيف تثبت متعديه وخبر المغفل
اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل خبر
الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح جانب الكذب
باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل
بالتدارك بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل لما ظهر ذلك في اكثر امور والثاني الانقطاع بالمعارضة
وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني ولا يعارض بين القطعي والظني بيانه ان الخبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب

ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن الا بتعسف لم يقبل
بالاخلاف لانه ظني فلا يعارض القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض
من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا
حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص
والنص من الكتاب به وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ووقع
التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب
اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن
تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يكون يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الشافعي
رحمه الله والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام
والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض واحتمال ارادة
المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى
تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام
والظاهر فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه
على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه
ان عمر وعايشة واسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من مس ذكره
فليتوضأ فانه مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا مدح الله تعالى المتطهرين
بالاستنجاء بالماء فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلو جعل
المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت
التطهير مع اثبات حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الحكم

وانما نسد عليه الظن بخبر الواحد يجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم

نقول انا لا نجعله تطهيرا عن الحدث لكون المس منافيا له بل الاستنجا تطهير
عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح
لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول
بالمس كما لو مشا او رعف بعد الاستنجا فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب
عنه بان الله تعالى جعل الاستنجا تطهيرا مطلقا فيمنع ان يكون تطهيرا حقيقة
وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع
ضعف وقيل في جوابه الاستنجا من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في
غسل الثوب النجس وانما يوجب استحقاق المدح اذا كان منضما بالطهارة المبيحة
للصلوة فيثبت ان استحقاق الثنا بالطهارة الحكمية لا بنفس الاستنجا فيكون
منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثنا في زمن فعل في حالة الاستنجا لا يكون منافيا
للطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم او نقول وان
كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمية والتقريب ظاهر
ولقايل ان يقول نبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم ولا يندفع به السوال
وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نم ان المس ينافيه بل المس ينافي الطهارة الحكمية
الاصلية لا الملحقة كالثنا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف
لعموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وحديث التسمية في الوضوء يخالف اطلاق
قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ما يخالف السنة
المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى
ولم تجز بخبر فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك مثل حديث القضا بالشاهد واليمين
وهو ما روي ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه
ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روي عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم

قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة
من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام
تقتضي استغراق الجنس ثم من جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه
وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة
قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي
وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب
هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة
تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه صلى الله عليه وسلم فيما عم به البلوى لم يقتصر على
مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم
يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند
عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله حديث
الجهر بالتسمية وهو ما روي ابو هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم
فانه لما استفاض اشتهار الحادثة لم يتمحض حديث مس الذكر الذي رواه بسرة فانه شاذ
لانفرادها بروايته مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه صلى الله عليه وسلم خصها بتعليم مثل
هذا الحكم مع عدم حاجتها اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه محال كذا ذكر شمس
الايمة رحمه الله ورابعها ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذا
تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قايلين بان الحديث
اذا صح سنده فخلاف الصحابي اياه وترك المحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على
كافة الامة فالصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين
لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك المحاجة والعمل عند ظهور

الاختلاف فهو دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن
زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعثمان وعايشه الى ان الطلاق معتبر بحال
الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم
الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه معتبر بمن رق منهما ثم انهم
تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه
وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو مأول بان ايقاع
الطلاق الى الرجال واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين من الاخرين من
مشايخنا اجاب عن الاحاديث التي ذكرت بها بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها
في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة
بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عايشه رضي الله عنها طلاق الامة تطليقتان
وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وانه مأول
بايقاع الطلاق الى الرجال والثالث في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من
الاقسام الاربعة المختصة بالسنن بيان ~~خبر المحل الذي~~ محل الخبر اي المحل الذي جعل
الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه
مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتباره اربعة
فصول الاول فيما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات
وغيرها من الشرايع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا
استدلالا بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل خبر

المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان وهو
قوله سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن
له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية
تثبت شرعا عاما فاذا لم يقبل قول الواحد في حق انسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل
الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول
خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فانهم
عملوا بخبر عايشة في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك
حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرايط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء
تهمة الكذب واشتراط في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا يرى
انه لا يعتبر في الرواية ساير ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة
فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذي اليدين فللتهمة
لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل من الصحابة
من اعتبار العدد فلقيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه
يحلف الراوي للاحتياط والثاني ما هو عقوبة يسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد
فيها حجة عند ابي يوسف رحمه وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي واكثر اصحابنا
الى انه ليس بحجة فيها وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام احتج الفريق الاول بان
الحدود شرع عملي فجاز اثباتها بخبر الواحد كساير الشرايع وتحقق الشبهة في خبر
الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات واحتج الفريق الثاني بان
مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه نوع شبهة بالاتفاق
فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس واما اثباتها بالبينات فمجوز بالنص الموجب للعمل
على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك

ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح العقول لا اول فان خبر الواحد
حجة ايضا بدلايل موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال فعلى هذا القياس يجوز
ان يثبت بالقياس ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا مدخل
للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع
واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله   في حقوق العباد التي فيها الزام
محض كالبيع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة مع ساير شرايط
الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط الاسلام
مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة
والعيوب في النساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها من غير اشتراط
العدد جايزة وانما اشتراط لفظة الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل
بين الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظة الشهادة توكيدا للخبر
الذي هو حجة وتقليلا للحيل وفي التقويم ان اشتراط العدد ولفظة الشهادة باعتبار
ان الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين
من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته في التاكيد
على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد ولفظة الشهادة يصلح للتاكيد
فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد
والا فدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي
ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة في هلال الفطر من هذا الفصل لاعتبار ان
الناس ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت
الفطر لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا الحديث
في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات

في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان
او غيره صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر
او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل
بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وساير الشرايط
سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه
الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم
ولان في هذا القسم ليس معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف
من غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها الا يرى ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن
رسول الله عليه السلام الى يومنا قايمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل
ويعتمدون خبر كل مميز بذلك   في حقوق العباد التي فيها
الزام بوجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ
وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال
او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك الى فلان لتبلغ
عني هذا الخبر لم تشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول وان اختلفا في غيرهما في
الموكل والمرسل لا يشترط العدالة وكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند
نفسه فعند ابي حنيفة رحمه الله يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله هذا الفصل والفصل الثالث سواء يثبت الحجر والعزل بقول
~~كل مميز لان هذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا على ما تعرض~~
لهم ان لا يتوقف على شرايط الشهادة وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا
كالقسم الرابع

والوكيل كعبارة المرسل والموكل

او عزلا على ما تعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس
فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من
المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة
تؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى
دار الحرب قلما يكون فبهذه الضرورة الحق بالمعاملات وابو حنيفة رحمه الله
يقول ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي تلزم على الغير فلا يعتبر رابطا لها
لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او العبد بالعزل او الحجر لزوم عهدة او فساد عمل
فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشرا عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات
ومن وجه يشبه ساير المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف
في حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجازة
اذ لكل واحد من هولاء ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار
بالشرايع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرايع لم يكن ثابتة في حقه قبل
الاخبار حتى لم يلحقه ضمان بتركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما
ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه اواجب لا يكون ملزما ثم شبه
الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرايع بخبر الفاسق
على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضا عندهم
لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف
كالحجر والعزل قال شمس الايمة والاصح عندي انه يلزمه القضا عند الكل
ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع

في مقالة الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا
والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن بيان نفس الخبر وهو
اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والايتمار به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدث فيه ودعوى الكفار
الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة
لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف
وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الاية وقسم ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع
لشرايط الرواية فان صدقه ترجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب
الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيته والمقصود هنا هذا النوع وله اطراف ثلثة
طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة
اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران يخلفان
القسمين الاولين وهما من باب العزيمة لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة
اما الاولان احدهما ما يقراه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني
ما تقرا عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما
قرات عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ علي من غير استفهام
قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ
بنفسه ويقرا على الصحابة وهو ابعد من الخطا والسهو وهو المطلق والمشافهة
اي مطلق قولك حدثني فلان او شافهني فهذا يدل على ان التكلم صدر منه وانت تسمع

لا على العكس وقال ابو حنيفه رضى الله قراتك على المحدث عليك وانما كان ذلك احق لهار
الله لكونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه صلى الله عليه وسلم سها في صلوته
قلت المراد به انه لا يقر عليهما ولانه صلى الله عليه وسلم لم يكن كاتبا ولا قاريا بالمكتوب
شيا وانما يقول ما يقرا عن حفظ وكانت قراته ليلا فاما غيره يقر على الغلط ويخبر عن
كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا
وهما في المشافهة سوا اى قراة المحدث والقراة عليه سوا في حق التحديث اذا كان
عن كتاب لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرا عليه فيستفهم
منه فيقول نعم ولهذا يجوز ادا الشهادة بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام
في بعض تصانيفه قال ابو حنيفه رضى الله عنه الوجهان سوا بل الثاني احوط لان
السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته
الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره لان الانسان يحتمل ان يسهو
عن البعض ويشتد منه الذي ما يشتد من الطالب فلا يومن على الذي يقرا وهو المحدث
لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان يحلفان الاولين
فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبدا بالتسمية ثم بالثنا ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي صلعم
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الروايه وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك
رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغايب بمنزلة
الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم مامور بتبليغ الرسالة

الى الناس كافه وقد بلغ الغيب وكذلك ساير الاحكام المتعلقه بالكلام يثبت بهما كما يثبت
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى تقلد الخلفا والملوك القضا
والامارة والانابة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر حيث انهما مثل
الخطاب بعد ان يثبتا بالبينه على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامه
اهل الحديث لا حاجة الى البينه بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب
او يغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان يقول حدثني فلان
لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول
الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة
من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني
بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق
وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه وانا
اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنساي وغيرهم
لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشي وانما لم يلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه ان
المختصر والمطول من الكلام سوا وكلمة نعم تتضمن اعادة ما فيه في السوال لغه فكان
تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين
لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد
بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا ولكنا نقول ان الكتاب والرسالة ليسا
بمشافهة فلا يجوز ان يقال حدثني ويجوز ان يقال اخبرني الا ترى انا نقول اخبرنا
الله وانبانا بالكتاب والرسالة ولا نقول كلمنا وحدثنا وانما كان ذلك خاصا لموسى
عليه كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي البلخي في رسالته المصنفه
في نوع السماع وتجنيس الاجازه اذا كان الضبط والاحتياط على وجهه لا فرق بين حدثنا

وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قرات عليه فاقر به عند المحققين
من المتقدمين والمتاخرين وجاء في الرواية انبانا وانباني وخبرنا وخبرني الا اني
احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى وفي الوحدة خبرني
وفي الجمع خبرنا ويكون رخصة الرخصة ما لا اجماع فيه وهو الاجازة و
المناولة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع
ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى
المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي
عني هذا وانما يصحبه للاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان بمجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف
احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة وكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في
الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس
من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان الظاهر اباحة التحديث والاخبار عنه
من غير ان يخبره او يحدثه اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب
اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله
ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده
ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل
السنن وانقطاع اسانيدها وكانت الاجازة من قبيل الرخصة ولما كان قوله اجزت
في العرف بمنزلة قوله فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد في المجاز
له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية بما صح
لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك واخبر

من عليه الحق واجازله ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذلك رواية الخبر وان لم
يكن المجاز له عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عليه
عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق ولا يصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير
لا يصح الاجازة عندهما ويصح عند ابي يوسف فيما يساعد اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي
وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عندهما لصحة اداء الشهادة و
ليس بشرط عنده قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق
لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار
عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما ولا يوجد في كتب
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل
الامانة فيها قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية
فالاجازة التي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم نوع من الابتداع
فان الناس مبتلون بالتعلم والتعليم وتحمل المشاق فلو جوزت الاجازة بدون العلم
لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير
والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف
انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى
جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة ثم ذكر الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة
علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت
لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل
ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون
ممن جوز اصل الاجازة في جوازه والرابع الاجازة للمجهول وبالمجهول مثل ان يقول
اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشترك جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت

لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة الخامس الاجازة للمعدوم
مثل ان يقول يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة و
الصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا
ايضا توجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب
الطبري عن الاجازة اذا لم يصح للعاقل وغيره وعلى هذا راينا شيوخا يجيزون الاطفال
الغيب عنهم من غير سوال توسع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز
ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز
مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازة ان
يقول عند الرواية اجازني وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة
لوجود الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة لان الخطاب لم يوجد
فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة وكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو
مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجازني
ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما
بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني واخبرني اجازة
فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد احتياطا واعلم انه لا يحل الرواية ايضا بالسماع
لمن حضر السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخط بقلم او يعرض
عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا تقوم الحجة بمثله ولا
يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه غير صاحبه معذور وذكر ابو الوفاء
في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولاقتباسه حرمة
قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رايت من مشايخي من لا يستحيي من

هذا من كلام ابي الوفاء ايضا

نفسه ومن غير الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفي
مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر
لا يسمع منه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب
هذيان وغيبة وفحش وانما يسمع من شيخ صالح وقور سكوت الا عما يعنيه
من الكلام يحافظ للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه
على خطائه واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه انفا
عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط
في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من
الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة واهل الاسانيد
والمحاذرة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا
غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط المسموع
من غير متهم مروي لاصل شيخه وطرق الحفظ طرق الحفظ نوعان
ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى
وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات ولهذا قلت
روايته وهو طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس والرخصة ان يعتمد
الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع
الى وقت الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان بخطه او بخط رجل معروف
او مجهول لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن
الاحتراز عنه اذ الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام بنور
قلبه وان كان من منصوص خصه بدليل الاستثناء قوله بدليل الاستثناء في قوله سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله اي ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وبعد النسيان

النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ فإذا عاد كما كان
فالرواية عن حفظ تام وإن كان الخط لم يذكره شيئا فعند أبي حنيفة لا يحل له
الرواية لأن الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي
وجهه فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما والشافعي يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم
نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير أن راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا
لأجل الخط فإنه منسوب إلى رسول الله فيجوز مثله لغيرهم وإنما يتحقق الاعتماد
وعدمه على الخط في ثلاثة مواضع فيما يجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه
ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بأن يرى الشاهد خطه في الصك
ولا يتذكر الحادثة فقال أبو حنيفة رحمه الله في الفصول كلها لا يجوز أن يعتمد على الخط
ما لم يتذكر الحادثة لأن الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير
تذكر وعن أبي يوسف رحمه الله أن في السجل ورواية الحديث يجوز أن يعتمد على
الخط ولا يجوز في الصك وعن محمد أنه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب إليه
محمد رخصة تيسيرا على الناس ثم هذا على أنواع ما يكون بخط موثوق بيده أو
بخط رجل معروف ثقة موثوق بيده أو بخط معروف غير ثقة غير موثوق بيده أو ما
يكون بخط مجهول أما أبو يوسف فقد عمل به في السجل إذا كان في يده أو يد أمينه
للأمن عن التزوير سواء كان بخطه أو بخط رجل معروف لأن القاضي لكثرة
اشتغاله يعجز عن أن يحفظ كل حادثة وكذا في الأحاديث عمل به إذا كان في يده
أو في يد أمين آخر لأن التبديل فيه غير متعارف فلو شرط التذكر لصحة
الرواية لا محالة أدى إلى تعطيل الأحاديث وإن لم يكن السجل في يد القاضي لا يجب
العمل به لأن التزوير فيه غالب لما ينبني عليه من المظالم والخصومات بخلاف باب الحديث

فإن العمل به جائز وإن لم يكن في يده إذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط
في غالب العادة لأنه من أمور الدين ولا يعود بتغييره نفع إلا من يغيره فكان المحفوظ
بيد أمين مثل المحفوظ بيده وأما في الصك فلا يحل العمل به من غير تذكر لأنه لا يكون
في يد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغيير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان مثل
السجل وكذا قول محمد إلا في الصك فإنه يجوز العمل به وإن لم يكن في يده إذا علم أن
المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للأمر على الناس وأما إذا
وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم أو بخط رجل معروف موثوق به فإنه يجوز له أن يقول
وجدت بخط أبي أو فلان ولا يزيد على ذلك وأما إذا كان الخط مجهولا فإن كان مفردا
فذلك باطل وإن كان مضموما إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع
التعريف بها بأن ذكر اسم أبيه وجده يكون كالمعروف وطرف الأداء إلى الخبر طرف
الأداء نوعان أيضا عزيمة ورخصة فالعزيمة أن يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة أن يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا
جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض أصحاب الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال
وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي
من أصحابنا وثعلب من أئمة اللغة لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه
منه حث على الأداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت
الناس في معرفة معاني الألفاظ والفقه الذي يدور عليه أمر الشرع فيحتمل أن ينقل
الراوي إلى من هو أفقه منه فيستنبط منه معنى زائدا وإذا صار الأصل منقولا ثبت الحجر
عاما وإن كان من الألفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولأنه صلى الله عليه وسلم مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال صلى الله عليه وسلم أنا أفصح العرب والعجم

في التبديل بعبارة اخرى لا يومن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه
وحجة العامة ما روي يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا بانا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر
على تاديته كما سمعنا منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى
فلا باس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم
الرواية وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روي حكيم
ابن حزام وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما
روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال صلى الله عليه وسلم
كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز وايضا الاجماع
منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز
ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين
العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في
التفسير ضرورة في حق العجم لانهم لا يفهمون العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا يرى ان تفسير القران
بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان
اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز ولهذا كان
صلى الله عليه وسلم يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت
الى اختلاف اللفظ بخلاف القران والاذان والتشهد وساير ما تعبد فيه باللفظ
لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراة على الجنب والحائض
بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه صلى الله عليه وسلم مخصوص
بجوامع الكلم فنحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يومن فيه عن التحريف بل انما
جوزنا فيما لا يحتمل الا محكما وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى

ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان
الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد والمترجم
اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر ولين
سلمنا ان التادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع
من غيره لانه صلى الله عليه وسلم دعا لمن حفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن
نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه اولا محكم لا يحتمل الا معنى
واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن
فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن
عن الخلل بمعناه ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل
وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل ومتشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا
يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله صلى الله عليه وسلم
الخراج بالضمان وقوله صلى الله عليه وسلم العجماء جبار وقوله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى ان كانت ظاهر المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه
قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي
انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به ولكل مكلف
ما في وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون موديا الى غيره بيقين واذا نقله الى عبارته لم يامن القصور
في المعنى المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها كما سمعها
والمروي عنه اذا انكر الرواية ليا الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو
صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة كالمشهور وقسم محتمل رجح جانب صدقه كالاخبار
الاحاد التي توجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق اوجب وقفة المعارض كونه حجة

ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان نوع يلحقه
من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا
وهو على وجهين انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكره انكار
متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل
به بالاخلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير عين وهو موجب
للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين في عدالتهما فلا يبطل بالشك في وقوع الشك
في زوالها وفائدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فمذهب
الكرخي والقاضي ابي زيد ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية عنه انه يسقط العمل به وذهب
الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال كل واحد
محتملة فان حال الذاكر تحتمل السهو والغلط وحال المنكر تحتمل النسيان والغفلة وكل واحد
منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه فلا يبطل الترجيح بجهة الصدق في خبر الراوي لعدالته
بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فيحل للراوي الرواية واحتج من رد بان الحديث
انما يكون حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره
حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او تصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية
وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية
المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فعلى هذا يحل للراوي ان
يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل
بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف وخلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد رحمه الله تقبل و
مثاله حديث ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه قضى بشاهد ويمين فان عبد
العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث

فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي
به مع انكار الراوي وثانيها ما اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل
بلوغ الخبر اياه او بما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه لا يوجب ذلك
جرحا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه اجتنابا
للظن به وكذلك ان لم نعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب
العمل بالاصل ويحتمل انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا متيقنا
بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجة
في الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره
فوجب عليه التأمل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية
او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا
بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان
المنسوخ او ليس بثابت يسقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا
وكل ذلك مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال يغسل الاناء من ولوغ
الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فسقط العمل بما روى وحمل على انه عرف
انتساخه او علم ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم الندب فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي
عمل الراوي ببعض محتملاته ما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل
دينه فاقتلوه وكلمة من يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى ابو
حنيفة باسناده عن ابن عباس انه قال لا يقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه
ليس بحجة على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث وهو بمنزلة
العمل بخلافه حتى يخرج الحديث من الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه
حرام

والمراد بالامتناع عن العمل أن لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال
الظاهرة كما إذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشيء آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا
لا عملا بخلافه ولو كان في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كليهما واحد
لان الترك فعل كالاشتغال بفعل آخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن
وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان ايضا طعن الصحابة والثاني طعن ائمة
الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من
جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا فعمل الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء بخلافه يوجب
الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع
الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل به علماؤنا لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم
مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد
فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة
ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض
الى الائمة ومبني على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما
ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح فدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث
الذي من جنس ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة في الصلوة
والحديث معروف ثم روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب
جرحا في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء على ابي
موسى فلذلك لم نجعله علة الا انا لا نعلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا

الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات انه ترك العمل به
فالظاهر هو انه ذكروه غير ثابت واما انهما طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل منهما بان يقول هذا
الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس
بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي
ابو بكر الباقلاني وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح لما
اشتغل بالجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب
اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا ترى ان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق وجه العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا
في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب
بالشطرنج كذلك فيجرحه بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط
فلا يمكن التكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته غير مسلم لجواز
ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر فهو نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي
يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال
وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب
والعداوة لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا
بالعدالة والنصيحة والاتقان يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم
من عمل الراوي بخلافه والانكار وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس
والتلبيس وركض الدواب وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية والاشتغال
بمسائل الفقه اما التدليس فكان لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم
كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل ان يقول

حدثني فلان بن فلان ولا تقول قال حدثني فلان وسمي عنعنة فقد جعل بعضهم ان
الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح ان هذا ليس
بجرح لانه يوهم شبهة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى واما التلبيس وهو ان يكون
كنى عن راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه
وقبيلته مثل رواية سفيان بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان يعلم ثقة او غير ثقة
فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري وغير
الثقة وهو محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل العوفي يروي التفسير عن ابي
سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى
تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم وسمي زوائد الكلبي وهذا لا يصلح جرحا
لان الكناية عن المروي عنه يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه ويحتمل
ان يكون صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمرتبة على ان
يكون المروي عنه مطعونا في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى
ذلك كالكلبي واما له لعدالته مع انه لا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والورع
والاتقان وانما يصير الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استنكف الراوي
عن المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها على العدو على ما روي
عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون
فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد وهو من جنس السباق بالخيل الذي
هو مندوب في الشرع واما حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب
الحديث البلوغ والعدالة ~~عند الرواية~~ بل الاداء جميعا فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت
الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرايط الراوي الا يرى
ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط واما عدم الاعتياد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا

لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم ~~يكن عباس لصغره لم تسقط~~
يكن اعتاد اكثر من الذي اعتاد الا يرى ان الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية
ولا ظن بذلك الطعن في حديثه وقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان
ولم يكن اعتاد الرواية واما الاستكثار من مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق
ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه
لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد و
رونق الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا
وقد يقع التعارض الى آخره اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب
والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى
عن ذلك وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما
لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم نعرف التاريخ لم يمكن التمييز
بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج الى بيان ما
يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا
اي استقبلني فمنع مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي
اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض
لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما لا يتحقق التعارض
ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة و
الفعل والشرط على ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع
اجزايها   وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين كذا اذا ورد نصان متعارضان
ولم يعرف الناسخ ولا يمكن الجمع بينهما يسقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن

الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة بالعمل باحدهما ايضا لوجود الذي يمكن به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس وان كان بين السنتين وجب المصير الى السنة مما يمكن به اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس على الترتيب الخ ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم فان لم توجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي مطلقا مثل الكرخي وجب المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي ثم قول المصنف او القياس يحتمل كليهما تعرف بالتامل وعند العجز اي العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم نظير التعارض بين الايتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لورود في الصلوة بالاتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه وقد يراد به نفي الفضيلة ونظير التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات قوله كما في سور الحمار بيان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى انه صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه صلى الله عليه وسلم اباحها فاوجب ذلك اشتباها

في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد منه فيوخذ حكمه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سوره ايضا كما حكمتم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب والثاني ما ذكره شمس الايمة البيهقي لان الاخبار تعارضت في طهارة السور ونجاسته فان جابرا روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس انه النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وفيه بحث لان خبر جابر صريح وخبر انس دلالة والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر كان يكره التوضو بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضو به ولا يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا كالعرق في ظاهر الرواية وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سوره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني الكلب دون الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض والاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك ولذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب

ولا يمكن الحاقه بسور الهرة في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة فيه دون ما في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي تدخلها

تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد
منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانه لو
بقيت لزوال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا الازالة الحدث
والنجاسة ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدار الاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لانها زالت بالكلية
بدليل وجوب ضم التيمم اليه لا ان يعني به الجهل ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك في
طهوريته وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك في احكام
الشرع فقال الشيخ ليس المراد انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل
هي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا ان يعني بهذه
العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم
التيمم اليه على ما بينا   واما اذا وقع التعارض بين القياسين اي الفرع اذا تعارض
القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند النصين بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما
شاء بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله وحجة يقينا وكل واحد منهما
حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما
والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما
لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة
في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين
حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير
لانا نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان
الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن

لا دليل عليه كما قال صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق
غيب فتصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل بايهما شاء ولهذا صار له في كل
واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان روينا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا
في وقتين احدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف المتاخرة منهما كالحديث الذي
روي عن رسول الله بروايتين مختلفتين فان النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما في زمانين ولكن
لم يعرف الاول من الاخر والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه ومثاله اذا كان مع
المسافر اناآن احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب
ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد
تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه
وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدلا ليصير اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري
لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس فلا ثوب معه غيرهما
يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا لخرج به فرض الستر والتخلص
عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول من
قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا مساواة بينهما مثل المحكم يعارضه المحتمل او المتشابه فان قوله
تعالى ليس كمثله شيء محكم في المماثلة فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه
متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب او المشهور من السنة
مثل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران لا يعارضه قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ومثل قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا
يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة وامثلة هذا كثيرة لا تحصى
والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضة
اتحاد الحكم لتحقق التمانع واذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض

مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فانه يوجب المواخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة اولا
فتتحقق المواخذة في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضى ان لا يتحقق المواخذة في الغموس لان الايمان
على نوعين معقودة فيها مواخذة ولغو فيها لا مواخذة فيها والاية سيقت لبيان المواخذة
في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة وكانت لغوا في حق المواخذة
اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اى كلاما
لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك تحققت المعارضة بين الايتين بحسب الظاهر
في حق الغموس فنتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المواخذة المذكورة في قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المواخذة
في الاخرة لانها هي الكاملة فان الاخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يواخذ فيها لمحنة
تطهيرا او ينعم على العاصى استدراجا والمواخذة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها
ضرر فتكون زواجر عنها كلها فلا يتمحض المواخذة لحق الله تعالى وانما تتمحض في الاخرة
فكانت هي الكاملة ~~والمواخذة هي الكاملة~~ والمواخذة المنفية في المائدة هي المواخذة بالكفارة
بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي نفته الاخر
فلم يتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي
رحمه الله فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى
وحمل المواخذة المذكورة في البقرة على المواخذة المفسرة في المائدة فيكون الغموس على هذا التاويل
داخلة في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة وان فيه تقليل فائدة النص لان في حمل احدهما

على الاخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان
فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر
والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر او ارتباط الكلام
بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا يرتبط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق
اسم العقد عليه كان مجازا لما انها سبب العقد الا ترى ان الاية قرئت بالتشديد كما قرئت
بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق قراءة
الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد والثالث من
قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان من القراءة بالتخفيف ~~وبينهما تعارض ظاهر~~ فان القراءة
بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه
لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المراة اذا خرجت عن حيضها والقراءة
بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة
او على ما دونه كما ذهب اليه مجاهد وزفر والشافعي لان التطهر هو الاغتسال والقول
بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على
الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطع بيقين لعدم احتمال العود فلا يجوز تراخي الحرمة
الى الاغتسال لما فيه من جعل الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي ويحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال
عود الدم فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من وقت
صلوة وقد اقامت الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر
نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها

ان تقربها حتى تغتسل واذا حملنا هما على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض لا يقال قوله
فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال
اذ لو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن لانا نقول لما بينا ان
تاخر حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل
على صيغة كتبين بمعنى بان وكما تقال في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به صفة يكون
باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهرزاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد
ان معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة كذا في عين المعاني والرابع من قبل اختلاف
الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال الاية نزلت هذه الاية بعد التي في سورة
البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية فقد وقع التعارض بينهما في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول
العدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود
رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد التي في سورة البقرة يحتج به على علي ولم ينكر علي فثبت انه كان معروفا فيما
بينهم ان المتاخر ناسخ للمتقدم فلا معنى للجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى اسقاط شرط
التعارض والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى الاعنة
والخامس من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر يجعل
آخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما
من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله صلى الله عليه وسلم
ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وبما روي عن عثمان رضي الله عنه في الاختين
المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى ولان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كان

في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر
متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن هو النسخ مرة اولى
من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال اولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما
ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا
للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل و
هذا على قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في
الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان الاصل فيها التوقف وهو
مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة
في الناس وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وعلى طريق ان
الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد ظاهر
ايضا لان في تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة
مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الضب وروي انه
اباحه وما روي انه حرم لحم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع
وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله والمثبت
اولى من النافي اي لغرض المثبت هو الذي اثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي
العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف ترجح
المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به على
صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح
بوجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا

ابا المثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا في مسلة خيار العتاقة وهي اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رح فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عايشه رض ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نافي لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وقد روي عن عايشه رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا يجوز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو نافي لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم تقبل خبره لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى انها اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعلنا رواية ابن

عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النفي الى قوله وطهارة الماء وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه مبقي على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة لم تقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح مرجحا فيترجح الخبر النافي به والترجيح لا يقع بكثرة العدد فلا يترجح الخبر بكثرة الرواة وبذكورة الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بالقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة يرجح على خبر الواحد وكذا راوي احد الخبرين حرين يرجحان على روايتي عبدين وكذا اذا كان راوي احدهما رجلين يرجحان على امرأتين فاذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين او المرأتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد

اي ما ذكرهو الا من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية

ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في الاخبار
ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط ولا
وانما رجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على العبدين في مسألة الماء
والطعام لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع
فخبر الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمراة سواء لان كل واحد يوجب علم
غالب الراي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابي حنيفة وابو يوسف
ذلك هو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الاحاد
واذا كان في احد الخبرين اي لفظ اذا كان في احد الخبرين زيادة لم
يكن تلك في الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف
تلك الزيادة في الخبر الاخر مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود
انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا
لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي نعمل بالحديثين لان
العمل بهما ممكن فلا نشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما
خبرين بالاحتمال وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى
قلة ضبطه وان كان راوي الاصل مختلفا علم انهما خبران وانه صلى الله عليه وسلم انما
قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق
لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظيره ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا
فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل
القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض في البيان قوله وهذه الحجج

اى الحجج التي ستذكرها بجميع اقسامها يحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل البيان
بعد ذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد يستعمل
بمعنى الظهور فاللفظ قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فكما ان البيان
مصدر البيان المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه
المراد منه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه
ظهور المراد للمخاطب ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار في الاية والحديث قال تعالى
ان علينا بيانه وقال صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار
اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة
عند وجوده ابتداء وقيل هو عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وقيل هو الدليل
الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من
الاشكال الى التجلي هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه
التعريفات وهو اما ان يكون اي لفظ البيان على خمسة اوجه عرف ذلك
بالاستقراء بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه
مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطاير
يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طاير ولان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه
تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض فبقوله كلهم قرر معنى العموم حتى صار
بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل قول الرجل لامراته انت طالق ثم قال عنيت
به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية ويحتمل رفع
كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا قيل لو نوى صدق ديانة فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا
البيان

موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما فيه خفا كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة فانه صلى الله عليه وسلم بين الصلوة بالقول
والفعل والزكوة بقوله هاتوا ربع عشور اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره من مسايل
الفقه اذا قال لامرأته انت باين ونوى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل
البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا نوى به الطلاق زال الاشكال
فكان هذا بيان تفسير ويصح تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل
عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة وبعض
اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز
عند الكل لانه تجويز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير
البيان لخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان
صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء
بالاعتقاد دائم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال
لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وبقوله تعالى ثم ان علينا
بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف
الى الكل وقد يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه
بيان من وجه دون وجه لان البيان ازالة الخفاء ولا خفاء في الظاهر فلا يتناوله مطلق
البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وسمي التعليق والاستثناء بيان
تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك ان الشرط اذا دخل في قول
الرجل انت حر وهو في محله وهو العبد وتعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا
فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع شيء محسوس في محله شرعا مثل البيع بشرط الخيار

فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثناء فان الكلام السابق غير موجب كل
الالف في قوله لفلان علي الف الا مائة وبالنظر الى الظاهر تغير ظاهر الكلام ويحتمل الكلام
ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا والاستثناء
بين ذلك سمي الاستثناء بيان تغيير وذكر صدر الاسلام ان تسمية الاستثناء والتعليق
بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة فان الالف اسم لعشر مائة حقيقة
وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين
ان عليه تسعماية لا الالف وانه تعليق ولا تطليق وانما يصح بيان التغيير موصولا فقط
باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان
طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان
استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن
الحسن وطاوس وعطا انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال
احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة تمسك ابن عباس بان اليهود
سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم
يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء
ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق الى خبره الاول وهو قوله غدا اخبركم وبان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان
النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها الحديث عين
التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ويأت بالذي
هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات

والطلاق والعتاق وغيرهما من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها
ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وبطلان التصرفات الشرعية وبانه
لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد
وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي رحمه فلعله
لم يصح عنه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرد اتفاق اهل اللغة ولان الاستثناء
جزء من الكلام يحصل به الاتمام واذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان
صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا عند اللفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين
فيما بينه وبين ربه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا واما استثناء النبي صلعم
بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم ولامتثال
بما امر به وهو قوله واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا
للحكم واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام
الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا
واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز
تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا
واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم
جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من
العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا
يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام فعنده
موجبه ظني قبل التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه بقي على اصله ظنيا

كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص
يصير ظنيا على ما مر بيانه وكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا
لا مفصولا كالتعليق والاستثناء
وبيان بقرة بني اسرائيل الى اخره اعلم ان
من جوز تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة فقال والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتظهر امر القتيل
بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص
فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان
بقرة بني اسرائيل اي هذا ليس من قبيل التخصيص العموم لان النكرة في موضع
الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص
وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق عام عندهم خاص
عندنا وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
اي في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين
واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه
ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ رحمه الله عن
هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لانه خص لان اهل الرسل
من تبعهم وآمن بهم فيكون المراد اهل ديانة لا اهل نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير
البيان في المشترك جائز لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح
ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين وكان يظن انه مؤمن من حين نزلت الآية الكبرى وهي الطوفان

فلما انزل بها حسن ظنه به وامتد نحو رجاؤه فبني عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه وسلمه للعذاب فقال رب اني اعوذ بك الاية ومثل هذا جايز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي وهذا كاستغفار ابرهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يومن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلعم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملايكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لانه خص بقوله ان الذين سبقت لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملايكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد لا ينقاد لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت عن تخطيته لان ذلك غير مسلم لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال له لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولين سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله ان الذين سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت ونظيره انتقال ابراهيم في محاجة اللعين بقوله

ان الله تعالى ياتي بالشمس من المشرق الاية لتعنت القوم ومكابرتهم لا لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة والاستثناء يمنع التكلم الى الغرض قبل الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا واحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى ويمنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم كالايجاب الى غاية فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجب لا الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا يمنع كلاهما كما في التعليق نصا وتقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مايه عندنا لفلان علي تسعماية وعنده الا مايه فانها ليست علي احتج الشافعي في المسئلة بالاجماع ودلالة النص والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على انه له حكما يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الاله الحق لا اثباتا له واما الثالث فلان ما بعد الاستثناء يرفع الحكم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة نفي حكمه فلا سبيل الى رفعه الا بالمعارضة لحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سايغ كالبيع بالشرط والطلاق فاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة انما يتحقق في ايجاب الامر انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب

احد الامرين

لا استقام الاستثناء في الاخبار واخص في الايجاب لان صحة الخبر على ان بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة م م م

تعالى الله عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا
انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا
انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين
في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة في الاستثناء
لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد ظهر النفي لعدم
علة الاثبات فسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض الكلام عن ان يكون
موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون
بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء يعرض للكلام
فيبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص يعرض للحكم بنص اخر بخلافه ولانه لو كان
بطريق المعارضة وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل
في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفائدة
الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده
ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى
لا ثوب له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لانه لا يمكن استخراج
الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة
ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسألة ليست مبنية على ان الاستثناء
معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله
على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل
من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت الاستثناء وتحقق الاستخراج
الا يرى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق ايضا فلا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب
رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لا ضرورة في جعله معارضة بل يجعل عبارة عن

١٤١

عما وراء المستثنى ثبت ان هذه المسألة لا تدل على كون الاستثناء معارضة عنده وعندنا
هذا استثناء منقطع فيجعل ههنا مبتدأ ومعناه لا يؤخذ في الالف وذكر في الميزان لا نص
عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف
بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يظهر
اثر الخلاف في المسائل وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه
من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا
فيجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ لحكمه بخلاف حكم الاول يعمل بنفسه لا تعلق له بالاول
الكلام الا من حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الاية
قال تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي كل معبود عبدتموه وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ما توا في سالف الدهر على الكفر
فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو
يقع على الجمع لان صورة العدوان كان واحدا لكثير كانه قال لكن رب العالمين الذي
من صفته كيت وكيت فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم
عبدوا الاصنام مع الله فقال ان جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله
تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول
مقاتل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي
جملا معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي
بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى
يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه حج ان دخلت هذه الدار او قال

في اخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء
لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى
ما قبله لتصحيح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد ارتفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة
فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل
ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر
نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل في الشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة هذا
عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير وكذا او كذا او بيان الضرورة
وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق
وهذا يقع بالسكوت الذي لم يوضع وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة
اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على المسكوت فكان بمنزلة المنطوق
نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب
الشركة مطلقه حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص
الام بالثلث بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو
بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها
ما ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل
سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل السكوت صاحب الشرع عند مشاهدة
امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير يدل على حقية ذلك الامر
مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا
يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي

ان يقر الناس على محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله صلى الله
عليه وسلم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة
الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان
والمغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه
ثم تستحق فسكوت الصحابة حين ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من
بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها و
قضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة
لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس
الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته
اذنا ادى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقوله صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا وذلك لان الناس
يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا
لحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجورا يتاخر الديون الى وقت عتقه ولا
ندري هل يعتق ام لا فيتوى حقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا فلدفع
ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته محتمل
قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه
انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان
العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا رآه يتصرف ويؤدبه على ذلك

لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل
رضا بالشفعة لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته
كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل
بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله
في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا
لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب
او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد
المبهمين على الآخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير كما لو
قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحو
يجعل بيانا عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في
المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون
بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند
كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل
والموزون بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبه
فلا يتحقق الضرورة فيبقى على الاصل وقال ابو يوسف في قوله علي مائة وثوب او مائة
وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة
يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا يتحقق الا في متحد الجنس والعطف دليل
والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن ان يجعل المفسر فيه تفسيرا للمبهم بخلاف
العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق
مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة عندهما كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمائة بالعطف

وقيل قولهما في الرقيق محمول على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك فيقسم القاضي بناء
على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في
جامع الحصامي ولكنه مخالف لرواية الهداية والمبسوط وجه الحصر ان البيان
لا يخ اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الاستعمال الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع
والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني لا يخ اما
ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني فهكذا قيل
او بيان تبديل اي تغيير قيل النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حال الى حالة
مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك
من معنيين لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل الحقيقة في الازالة مجاز في الآخر
وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل الحكم المنسوخ
الى ناسخه لم يتصور وفي الشريعة هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع
التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل
شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية
والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق
الذي في تقديرا وهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي وخرج عنه الموقت لانه
ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه
غير مراد من الاصل اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول لا رفعه لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه
فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون

تبديلا ورفعا في حقنا ثم انه جايز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود
من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المامور
به والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك يوجب البدا او الجهل
بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون
وقت كشرب الادوية فلا يلزم البدا او الجهل واحتج من رده سمعا اي نصا بما روي
عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات
والارض وبما زعموا انه تعالى بطريق التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال
انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده وجوابه
انه ثبت بكتاب الله تعالى تحريفهم في التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم
اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى
ولان التواتر لم يوجد في نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن
بخت نصر فانهم واتفقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرايل قتل رجالهم
وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ
التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر
وقد روي احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره ودفعه الى تلميذ ليقرا
على بني اسرايل فاخذوا التورية من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر
وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها ونقص فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل
عليه ان نسخ التورية ثلاث نسخة في ايدي القباسه ونسخة في ايدي السامرية
ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفه في اعمار الدنيا واهلها وفي التي في ايدي
النصارى الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت
عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتحريم السبت وافتراء على

موسى وتاويل قوله انا خاتم النبيين ان صح عندنا انه روي ان الامر على موسى عليه السلام
شد لكثرة اشتغال الناس فسال الله التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى انبيا عليهم
السلام في رواية اربعماية وفي رواية اربعة الاف وموسى عليه السلام كان يري
جبريل عليه السلام يذهب في الهوي اليهم فغلبه الغيرة فقضى الله تعالى على جميع الانبيا
الذين كانوا في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى عليه انا خاتم الانبيا فيكون اللام
للتعريف فينصرف الى الانبيا الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية
الذين يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بالعرب خاصة جوزوا النسخ عقلا
وسمعا وانكر بعض المسلمين مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصفهاني النسخ في شريعة
واحدة وانكر وقوعه في القران واحتج بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال وقلنا لا نم ان النسخ ابطال بل هو
بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة
وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد منه وهذا الخلاف ثم
الاسلام كيف وقد ثبت في القران النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث وغير ذلك مما لا
يحصى فان لم يعترف به كان مكابرا معاندا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض
عنه ودليلنا على جواز النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات
كان مشروعا في شريعة ادم وقد ورد في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته
ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة
من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع وكذا الجمع بين الاختين كان
مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ بالتوراة والعمل بالسبت كان مباحا قبل
شريعة موسى ثم انتسخ بشريعته لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته كيف
الا ثم النسخة تذكر الاباحة بشريعة موسى

ونع النسخ فى شريعته فانه جا فى السفر الاول من التوريه ان الله تعالى قال لنوح
عند خروجه من الفلك هكذا انى جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك
فاطلقت ذلك كلهم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى
حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية
وهذا نسخ ظاهر وقال فى السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه
العتق وان لم يقبل يثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال فى موضع اخر يستخدم خمسين
سنة ثم يعتق فى تلك السنة وامثال ذلك كثيرة فان قيل ما روى من حل
نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء فى شريعة ادم يحتمل انه كان مخصوصا بذلك
للضرورة او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك فى شريعة من بعده لا يكون نسخا بل
رفعا للاباحة الاصلية قلنا قد ثبت بالتواتر استمرار ذلك ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذى ذكرتم لكونه غير ناش
عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالى لو صار الدليل ظنيا
بكل احتمال لم يبق دليل قطعى لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل
التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم
يتركوا سدى فى زمان فالاباحة والتحريم ثبتا فى جميع الاشياء بالشرائع فى
الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعى فكان نسخا لا محالة   ومحله اى الفرع
محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان
بالله تعالى اذ لو لم يكن يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يجرى
فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر
شرعيته ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا لان النسخ ينافى استمرار وجوده
ولم يلحق بالحكم ما ينافى النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون

محتملا للوجود والعدم فى نفسه كما يقال حرمت كذا سنة او ابحته سنة فانه
تنتهى ذلك المدة بدا وجهل وكذا اذا كان الحكم موبدا قال القاضى ابو زيد
ليس لهذا القسم مثال وفى بعض الحواشى ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع
سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك
ليس من الاحكام الشرعيه وكلامنا فيه ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين
فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهى تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد
صارت بحال لا تقبل الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلامنا فى الاحكام
ومثال التابيد دلالة الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها
موبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده واعلم
ان الاصوليين اختلفوا فى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت قال بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعى انه جائز وهو مختيار ابى الحسين وقال الجصاص والشيخ
ابو منصور والقاضى ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف
ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاديته الى الكذب و
التناقض احتج الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته
ان يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك الخطاب
مريدا لثبوت الحكم فى بعض الزمان كما فى بعض الالفاظ العامة ولان لفظ
التابيد قد يستعمل للمبالغة فى العرف لا للدوام فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال
الشرع ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام واحتج الفريق
الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يودى الى التناقض والبداء
وصاحب الشرع منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا للبعض
الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل به قرينة بالكلام تتعلق به

الموقتت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
و ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك

يعنى ان بدا انه دايم والنسخ
يقطع الدوام فكونه دالا
على انه دايم وصاحب
الشرع منزه عن ذلك
فلا يجوز القول بنسخ ما لو قيل
الصوم دايم مستمر ابدا

او غير نطقيه فاما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا اذ لا احتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل لا في الماضي لان الوجود المتحقق في الماضي لا يكون يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى لادم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول الاول لان في النسخ فيه يلزم البداء والجهل بعواقب الامور فاما قوله يمحو الله ما يشاء قيل ينسخ ما يتصور نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس حسنة ولا سيئة ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى لا تجوع فيها ولا تعرى من باب المقيد والاطلاق لا من باب النسخ

وشرط التمكن الى لغو شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به وصورة المسألة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعضه بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما في قوله صلى الله عليه وسلم صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان يحتج من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل

مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب البداء والغلط تعالى الله عن ذلك واحتج من شرط التمكن من عقد القلب بما روي انه صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به ينكر نسخ خمسين صلوات بالخمس وقال ذلك شيء زاده القصاص ومن سلمنا ولكن لا نسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول ومشيته فاذا اختار تقرر الفرض قلنا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به يتحقق الابتلاء فلا نم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم نهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال صلى الله عليه وسلم نية المومن خير من عمله والفعل يحتمل السقوط فوق العزيمة والصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا

دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد غير صحيح لان
عين الحسن لا يثبت للمامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع لان الحسن
صفة له ولا يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد
جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بدا ولاجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد جار قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى
والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق فاما
بالقياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز
النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به
ايضا ولكنا نقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة
حتى لو قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي
في معرفة انتهاء وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه ولا يجوز النسخ بالقياس واما
اعتباره بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص
بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال
وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند عيسى بن ابان من اصحابنا
وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المولفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر ولكنا
نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا مجال للراي في معرفة
نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على
خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع
بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة

وكذا

وكذا لا يتصور ان يكون ناسخا لهما ~~ولو وجد الاجماع بخلافهما~~ الاجماع منسوخا بهما ايضا
لان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح
ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز
ذلك الا لدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او دليل كان موجودا
ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة
بعد النبي ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا
للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المولفة قلوبهم فضعيف
لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل بنسخ حديث
رواه عمر واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بكذا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف اما نسخ
السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور
الفقهاء والمتكلمين والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله انه يجوز وقال الشافعي
لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ
السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا معنى
قول الشيخ رحمه الله خلافا للشافعي في المختلف استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا
تنسخ الا باية اخرى لان قوله نات بخير منها او مثلها يفيد انه ياتي بما هو من جنسه
كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق
والسنة مخلوقة ولان الاتي بالخير والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ
من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى

ايا

اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدله والتبديل بالاطلاق
يتناول تبديل اللفظ والمعنى فينفي الامران جميعا وبقوله صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها
بيانا لانعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عن
شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال فيجب سد
هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للآخر لا ناسخا واحتج الجمهور بان النبي صلى الله عليه
كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه
الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة
فان كان التوجه الى الكعبة في المكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة
للتوجه الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى في القرآن فيكون
فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك ان التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك الآية
فدليل على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما لم يمتنع عقلا ولم يرد منه منع
سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا
فاذا ثبت حكمه بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم
يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين
مدة الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله
بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت
على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا

ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا تدل على عدم جوازه كما
واما تمسكهم بالآية ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد
ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس
بتبديل من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله
لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال
شمس الائمة قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب
فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد اخبار
الآحاد لا المسموع منه او بالنقل المتواتر بدليل اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي
لكم عني ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به
لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله وما خالف فردوه
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن ففاسد بدليل ان النسخ لو امتنع
بمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا
لان للطاعن ان يقول انه يناقض كلامه وينقل من الله كلاما متناقضا ثم لم
يندفع ذلك بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه
مبلغ والجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله صلى الله عليه
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق
ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة

ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا
نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص
والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم
دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله كجواز نسخ فرضية صوم عاشورا
اما الاول فمثل ما نسخ من القران في حيوة الرسول بالانسا على ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه صلى الله عليه وسلم اوتي قرآنا فنسيه
فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر
بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ
الابتلاء لا يحصل به والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور في القسمين بالمنقول فان الايذاء
باللسان للزيادة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها
زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة الكفار احكام نسخت
مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة
وكذا القراءات المشهورة مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل رواية الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها في حيوة النبي بصرف القلوب
عن حفظها الا قلوب هؤلاء وبالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق بنفس
النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه
من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه الا ترى ان
القران متشابها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلوة والاعجاز

واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما منتسخا دون الاخر فيجوز نسخ احدهما دون
الاخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان
الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصلوة الصوم بعد
وجوب الصلوة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرة عن
المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد
الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون
نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا انها
تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة
وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة في الكتاب
والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم
يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم
حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها
من ان تكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد عن
ان يكون واجبا فيكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واحتج
من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهو موجود
في الزيادة فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم
وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما ينطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى اخر
مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق
نفيه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة
نسخا معنى وقوله حتى اثبتنا الزيادة الى اخره نتيجة هذه الجملة اي لاجل ذلك
اي علماؤنا زيادة النفي حدا في زنا البكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة

النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ وبالقياس لا يجوز النسخ ووجه قياس
الشافعي ان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فيشترط
في ساير الكفارات لانها جنس واحد ولكنا نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين
مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

في افعال النبي صلى الله عليه وسلم

قوله افعال النبي صلى الله عليه وسلم الى آخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع
عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتدا
ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في
ذاته للفاعل ولكنه وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها
ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زلق عن الطريق فانه وجد القصد الى المشي
لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع
اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن
الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء وليس
معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل
عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بجلال قدرهم و
مكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا
عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى
ضربته فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه واذا كان البيان
مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتدا فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوى
الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون

مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح وما
صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح للاقتدا بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت
صفة ذلك الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم فالجمهور على انه مقتدى به في ايقاعه على
تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي
انه صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم
صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فيفعله يدل على الاباحة بالاجماع
كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف
فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وهذا مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب
الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع
فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي نعتقد الاباحة في حقه اي الوجوب
والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الجصاص
ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا نعتقد
فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو المختار القاضي
ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفية بان فعله يحتمل
وجوها من الندب والوجوب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة
الغير انما تكون بفعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته
لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عندنا باطل
لان هذا القايل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق
ويلزمهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلزمهم
على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من
قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله واتبعوه الآية

وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير
فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب
اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبت الاباحة في حقه لم يجز منا بعته فيه الا بدليل
لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول
بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وهذا يستعمل على جواز التاسي به
في افعاله الا ترى انه على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك
وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام
وشمس الايمة وقسمها القاضي ابو زيد وساير الاصوليين الى ثلثة اقسام واجب
ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب الا ان الواجب
الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه لان الدلايل
كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتحقق
فيها الواجب الاصطلاحي والوحي نوعان الى لغيره اعلم انه لولا جهل بعض
الناس والطعن بالباطل لكان اولى بنا الكف عن هذا التقسيم لانه صلى الله عليه وسلم
هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه
ايضا نسبة الخطاء في بعض الصور اليه عليه السلم وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه
ولكن طعن الجاهل بان قال كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى موجب علم النص
وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن
فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في
سمع النبي صلى الله عليه وسلم وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان

نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه
بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال باجتهاد وتامله في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده
يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتدا **قوله** فابى بعضهم الى اخره
اختلف في جواز الاجتهاد للنبي وفي كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم
وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه عليه السلام في احكام الشرع
وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين كان له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول
عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال
اكثر اصحابنا بانه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليست
فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد
وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف الغرض وذلك
يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح بفوت الخاطب الكفو
وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا واحتج الفريق
الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية اخبر انه لا ينطق الا عن وحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان
المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا للضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي
ثابت في كل وقت فكان استغاله بالراي كاشتغاله به مع وجود النص احتجت
العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي
صلعم اعظم بصيرة واصفاهم سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث
الخثعمية فانه صلى الله عليه وسلم اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان لطريق

القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بما في النصوص من الوقوف على طريق الاستعمال والنبي

صلى الله عليه وسلم اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لا

يليق بعلو درجته مع الاطلاق غيره وجه قول المختار انه صلى الله عليه وسلم مكرم بالوحي

وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي ضروري فوجب تقديم طلب النص النازل

بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده

وكما وجب النص النازل لطلب النصوص في حق ساير المجتهدين فاذا خاف فوت

الحادثة بلا حكم فح ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي واما تمسك الخصم بقوله تعالى

وما ينطق عن الهوى ففاسد فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار انه افتراء

من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة

بالسوء والاجتهاد عمل بالعقل لا بهوى النفس ولين سلمنا عمومه فلا نم ان اجتهاده

مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيته كما اذا

ثبت بابتداء الوحي **قوله** الا انه صلى الله عليه وسلم معصوم الى اخره هذا جواب

عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا

كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك لانه صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار

على الخطاء مع ان اجتهاده لا يحتمل الخطا عند اكثر العلما لانه واجب الاتباع فلو

جاز الخطاء لكنا مامورين باتباع الخطا وذا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب

اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الاية فانه يدل على انه اخطا وبدليل نزول

العتاب في اسارى بدر يحتمل القرار على الخطا فاذا اقر الله تعالى على اجتهاده دل

انه هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص ويكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف

اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه **قوله**

وهذا كالالهام اي اجتهاده في انه قطعي من النبي صلى الله عليه وسلم لا من غيره نظير الالهام

وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلم

حتى لم يجز مخالفته لوجه اليقين بانه من عند الله بخلاف الالهام غيره فانه ليس بحجة

قوله وشرايع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة

من قبله من الانبيا ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح

العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق الا ان العلما اختلفوا

في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشرع احد

من الانبيا قبل البعث فانكر بعضهم ذلك واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل

كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى

وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل ذلك بيان هذه المسلة

اصول التوحيد والثاني انه صلى الله عليه وسلم وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم

بعد البعث وهي مسلة الكتاب فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض

المتكلمين كان متعبدا بشرايع من قبلنا وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في

حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من

قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب

الشافعي الى انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي

تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها

الا بما قام الدليل على بقايه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما

لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب

او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القران او السنة

وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الايمة وفخر

الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا

او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل
اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب
فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل
جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها
بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شرعة
يختصه وبان بعث الرسل ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة
رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس
بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فايدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا
فايدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث بانه صلى الله عليه وسلم
كان اصلا في الشرايع بدليل ان اخذ الميثاق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق
النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به
من ابين الدلايل على انهم بمنزلة من بعث آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر
شرف نبينا عليه السلام بانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم او تاخر في حكم المتبع
له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل
الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نقص درجته ولا يستجيز ذلك احد من
اهل الملة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي
قال امتهوكون انتم تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين العباد لبيان لهم مصالح داريهم فلو
لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته
لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لانه يدل
على نسخ الاولى في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة

للناسخ والدليل على ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن
تقدم **قوله** وتقليد الصحابي الى آخره التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او
يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم
لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البرذعي والرازي وجماعة
من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به مذهبه القياس وهو مختار فخر الاسلام
والمتاخرين والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي
في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان
فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان
كان لا يوجبه احتج القايلون بعدم الجواز بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال
الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كساير المجتهدين الا
يرى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم ذلك وقد قال
ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا
للخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي
لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انه افتى فيما لا يدرك بالقياس
بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما
احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر وفرق ابو الحسن ومن تابعه

بينهما فيقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس ويقبل لتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة
والكذب لان الدين يتعلم ثابت واحتج القايلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة
والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث
الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب
والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول من لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي
فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع
البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب
تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين احدهما
ان احتمال السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر
وانما يفتي بالراي عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا
لم يوجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل يكون راجحا كان
مقدما على الراي فكان تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثاني
ان قوله ان كان صادرا عن الراي فرايه اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي
تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس
ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رايهم على راي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا خرج الجواب
عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلايل المحتملة
على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان
ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب

قوله وقد اتفق عمل اصحابنا اراد باصحابنا ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا ومن تابعهم
فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واكثره
بقول عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم وكفساد شراء ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قاله الشافعي لان الملك قد تم
بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كالبيع من غيره عملا بقول عايشة رضي الله عنها فانه روت
ام يونس ان امراة جاءت الى عايشة وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمان
مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت
عايشة رضي الله عنها بيسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه
مع الرسول صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا لقولها
تعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحجة والجهاد
واجزية الجرايم لا تعرف بالراي وكذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف
بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه ولذلك اختلف عملهم في غيره اي اختلف
عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابة يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسلة
ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال
اي تسمية مقداره ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا
بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه فابو حنيفة رضي الله عنه شرط الاعلام
بجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال ابو يوسف ومحمد في المشترك
كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا كان لم يكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والغارة العامة

فلاضمان فيه بالاتفاق وروينا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط
صيانة عن اموال الناس وخالفنا ابو حنيفة في المروي عن علي فقال انه امين
فلا يضمن شيئا كالاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر
وضمان شرط ولا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب بالعقد ولم
يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يدا لمالك باذنه والحفظ
لا يكون جناية فبقيت العين امانة في يده كالوديعة فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى
قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك **قوله** وهذا الاختلاف اي الخ
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي هذا بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة
المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة ثم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة
بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة للكل ولم تكن من باب الاشتهار عادة ثم ظهر
نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان
القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى
تعم العامة فاشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع
يجب العمل به واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد
ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل صورة المسئلة فيما اذا ورد قول عن صحابي
فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار اذ لو كان ذلك ورد فيما لا يدرك
بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالراي
وذلك يوجب الترجيح او العمل بايهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث
قول اخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما
قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط

بعض الاقوال بعضها ولا تطلب فيها تاريخ ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا
بالسماع من النبي تعين وجه الراي فيحمل على القياس ولا نسخ في القياس بل يجب
الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه **قوله** واما التابعي الخ
اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الراي
كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابي
حنيفة روايتان احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من
المذهب والثانية وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
فاقلدهم لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح
ان عليا تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ما يقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فدعا قنبرا
فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك
واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من راي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم
الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه
فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا
الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان انس بن مالك اذا سئل عن
مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة
زوجة النبي صلى الله عليه وسلم وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب
مسروق فيها شاة بعد ما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
وشريح والحسن ومسروق من التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة
لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم

احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكرنا من الاسئلة لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد وجواز مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر شمس الائمة انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبر فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط اجتماع الكل فلا اجماع عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهل من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم

في الاخبار يوجد سبب ايضا يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمتنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين فاما اذا كانوا مع الصادقين امر الله تعالى امرا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف ولا نقطع فيه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة فما روي النبي صلى الله عليه انه قال لا يجتمع امتي على الضلالة وقال صلى الله عليه وسلم لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وعلى خطا وقال صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الى غيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكرنا في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى وقعت حوادث لم يوجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا او على الجملة ولا يخرج الحق عن

اقوال اهل الاجتهاد فمن جوز ثم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد وفيما اختلفوا فيه
وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل ونحن ان ما افتى به لم يكن شريعة النبي
صلى الله عليه وسلم بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا
كذا في الميزان وفيه بحث يعرف بالتامل ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع
من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع برايه وشرط وهو ما
يكون متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو الاجماع مع
المعنى الداعي اليه وهو المسمى بمستند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما كان
اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة فاما العزيمة فالتكلم
بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه
يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته
لعموم البلوى كتحريم الزنا والربوا والامهات واشباه ذلك او يشترك فيه جميع
علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام كحرمة نكاح المراة
على عمتها وفرايض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا وخالتها
ذكر شمس الائمة ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل
عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر
اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما
يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضي مدة
التامل لان ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع رخصة فلا يدل
ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل حلال شرعا
فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية
والشافعي وداود الظاهري وبعض المعتزلة هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت

محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف
او تفكر الا ترى ان ابن عباس خالف عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر فقال درة كانت مهابة منه وفي رواية منعني درته ولنا انه لو شرط لانعقاد
الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل
العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولانا اجمعنا
ان مثل هذا اجماع في المسايل الاعتقادية فكذا في مسايل الاجتهادية لان الحق
في الموضعين واحد ولانه لا يحل السكوت في كلا الموضعين لان الساكت عن الحق
شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليما كان ذلك فسقا وتركا للواجب
والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار
وقبول الكبار ذلك منهم ذلك حقا واما حديث ابن عباس فغير صحيح لان
عمر رض كان يقدمه على كثير من الصحابة ويساله ويمدحه وقد شاور ابن عباس
باشيا فقبلها عمر رض الله عنه واستحسنها مع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق
واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم
اسمع وكان يقول رحم الله امرءا اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالاة في المهر
في خطبته قالت امراة اما سمعت قول الله عز وجل واتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا
عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضي الله وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء
في البيوت ولين صح هذا القول من ابن عباس فتاويله انه لم يظهر لما علم ان
عمر افقه منه فلا نظهر رايه في مقابلة رايه قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل
الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس فيه بدعة ولا فسق ظاهرا لان الحجج التي يدل
على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما يثبت باجلى الشها[illegible]

واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة
لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا
ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق
المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد
الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان
في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله
كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط
جبريل في تبليغ الوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع
المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت
عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر
الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين
ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول
الدين كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة العوام كالمجتهدين في ذلك
الاجماع وفيما يختص بالراي فلا عبرة بمخالفة العوام ولا بمن ليس من اهل الاجتهاد من
العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد
والمحدث الذي لا بصر له في طريق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة
الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن
يتفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي
لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل
الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من باب الاهلية الذي عدم ذلك في
العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط

الاجتهاد كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي صلى الله عليه وسلم
مدحهم واثنى عليهم في اثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهم الموصوفون بذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة
الرسول اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن
مالك لقوله عليه السلام ان المدينة دار الهجرة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد
والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجبت متابعتهم ضرورة
ولان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام
وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا
ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي تدل على حجية
الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل يدل على اشتراط العدالة والاجتهاد
كما ذكرنا **قوله** وانقراض العصر قال الشافعي رحمه الله انقراض العصر وهو موت
جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط
لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع
الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع قبله
وهو مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو اصح مذاهب
الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص لو ورد لا يفصل بين الانقراض
وعدمه ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير
توقف على الانقراض لاحتمال الرجوع ولانه لو توقف لجاز ان يكون الامة حين اتفقت
اجتمعت على الخطا وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض

احتمال الرجوع فغا سد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع
الواحد لا يضره لمخالفته الدليل القطعي وكونه مبنيا ان الاجماع انعقد خطا ولو رجع
الكل صار اجماعا اخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا
لا يصح وعند الشافعي يصح **قوله** وقيل يشترط للاجماع اللاحق الى اخره اختلف
القايلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين فذلك الاختلاف هل يمنع
انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة فعند اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع ويبقى المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع
ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه
والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض
الرواية مع ابي حنيفة رح وفي بعضها مع محمد وذلك ان القاضي ببيع ام الولد لا ينفذ
قضاوه عند محمد مع ان بيع ام الولد يختلف فيه بين الصحابة فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز
وعند علي وجابر رضي الله عنهما يجوز فدل هذا الجواب على ان عنده ترتفع الخلاف
السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروي الكرخي
عن ابي حنيفة ان قضاوه لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع
المتاخر عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا
يدل هذا الجواب عنه على ان ذلك الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر
بل تاويل قوله ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء
ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان

كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف
فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول للاستروشني رحمه الله وفي القضاء بجواز
بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي اقضية الجامع انه يتوقف على امضاء
قاض اخر ان امضى ينفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف
السابق شرطا بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة
ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به الا لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها
يوضحه ان خلافه اعتبر للدليل لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل
ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة
بعض الصحابة الى الضلال لانه يتبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك لا يجوز واحتج من
جعل الاختلاف مانعا بان الدلايل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا يفصل بين اجماع
سبقه خلاف ام لا لانهم كل الامة في هذا الوقت ما تقابان الدلايل التي عرف بها كون
الاجماع وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعدما انعقد الاجماع على خلافه
كنص ينزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان
حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر الراي
فلما عرضوا ذلك على رسول الله ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة
اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** والشرط اجتماع الكل قال بعض
الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة لا يشترط
في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم
ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر يمنع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني
والرازي عن اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه
معتدا به كخلاف ابن عباس رضي الله عنهما في العول وان لم يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه

بخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء ومواخيا نقض الاية وقيل يكون
قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل
بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار
وبان الامة في خلافة ابي بكر اعتمدوا على الاجماع مع جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان
ولم يعتدوا بخلافهم ولنا ان اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم لمن يصلح
للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد لما عرف ان المجتهد يخطي
ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية
من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى
ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت الاجماع
واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الانفراد لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعايته
(اي عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رايهم)
جميع اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف
واحدا كمخالفة ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة
(في عدم جواز)
في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وهو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل فيجب الحمل عليه توفيقا
بين الدلائل السمعية او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا
وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهة لان رجوعهم ليس بصحيح بعد
انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب من قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ
من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا واما
امامة ابي بكر رض فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان ثم بل بالبيعة من الاكثر
وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هولاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع على امامته

قوله وحكمه في الاصل اي الحكم اعلم ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين
ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر
الروافض وقد بينا الدلائل من الجانبين في اول الباب قوله في الاصل اي اصل الاجماع
من غير نظر الى العوارض يعني الاجماع يثبت الحكم قطعا كالكتاب والسنة بالنظر الى
اصله وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالاية المأولة وخبر الواحد
قوله وقيد بقوله حكما شرعيا اي امرا دينيا سواء كان من الاصول كنفي الشريك او من
الفروع كوجوب الصلوة اذ لو كان امرا دنيويا كتجهيز الجيش والعمارة فقد اختلفوا
فيه فقال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون حجة قوله والداعي اي المحرض الداعي
اي سبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون
من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
الاية وعلى عدم جواز بيع الطعام قبل القبض بسبب السنة المروية في الباب وعلى جريان
الربا في الارز بسبب القياس وعلى امامة ابي بكر رض بسبب الاجتهاد وهو الاعتبار
بالامامة في الصلوة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب الظواهر لا ينعقد
الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع من
خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة
ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من نفاة القياس
فذلك يمنع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد والقياس لا يستحيله العقل
والنصوص التي توجب حجيته من كون مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد
الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت
الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب لان الدلائل لا تفصل ورد بانه لو لم ينعقد

الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فايدة وقد وقع الاجماع لا عن دليل
كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال
الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص
فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا من العدول فلا يتصور
منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل شاعا حديث او معنى من النصوص
رواة هو نزانة الحكم وقولهم لولا انعقد عن دليل لم يبق فيه فايدة باطل لان فيه فوايد
وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد
الاجماع الجايز قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما
واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه **قوله** واذا انتقل الينا الى اخره
الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة فكما يثبت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل
ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل الانكار الاجماع كفرا وذلك مثل اجماعهم
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة فاذا انتقل الينا بالافراد
اي انتقل بالاحاد بان روى الثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة
بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي
عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع
قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض
اصحابنا وعن الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف
يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقله اجماعا قاطعا بل نثبت اجماعا ظنيا موجبا للعمل
وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت بدلايل قاطعة ولم يوجد هاهنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان

في اجماع الصحابة ودلالات النصوص

بالقياس في خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه لا مدخل للراي
في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان
يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين
ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله
واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من
احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل
واسطة او وسايط لعدم القائل بالفصل **قوله** ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى
اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لانه اجماع لا اختلاف
فيه وفيهم عترة الرسول واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة دون النص ولهذا ليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما تقدم ثم اجماع من
بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على
ما اختلف فيه قول من سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم ولا امة
اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا للبعض للناس فان عندهم
يجوز اختراع قول اخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم
اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة
اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة
واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا فيه بفساد احد المأخذين كانتقاض
الطهارة عند وجود القيء ومس المراة لكن عنه بالقيء عندنا وبالمس عنده فلو قدر عدم كونهما
ناقضين لم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى
لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المولفة قلوبهم والا لانسخ بعد رسول الله واما عدم
القائل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشاء الخلاف واحدا وذلك بان ينسب

الاصل المختلف فيه ثم ثبت الحكم فى الفروع بنتيجة الاجتماع كما يقال القدر مع الجنس
بجنة علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه والصغير علة الولاية
الانكاح فيملك تزويج الثيب الصغيرة لعدم العالم بالفضل وهذا فصحيح هنا في الاجماع
المنعقد فى الفروع واضعف منه ان يثبت فرعا من الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع
فى اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام
ولا الصاع بصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القائل بالفصل وهذا دون
الاول فى القوة لان الحكم فى الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل
الخصم اذا لم يجد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا
المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطاء لانا نقول جاز ان يكون
المخطى فى احدى المسألتين مصيبا فى الاخرى فاستحال اجماعهم على الخطاء والنوع الثانى
ان لا يكون المتنازع واحدا كما يقال الفرع المس ناقض بالاجماع ولكن القئ ليس بناقض فيكون
المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا من الحكم
يثبت ثانيها بسببه ولان السلف تمسكوا بالدليل فى كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة
لاستوا الحكم فى مسئلة وتمسكوا بالاجماع فى الباقى

باب القياس

القياس فى اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اى قدره به وتقال قاس الجراح
بالميل اذا قدر عمقها به **قوله** وفى الشريعة كذا قد مر تفسير الاصل والفرع والحكم
ثم اعترض على هذا التعريف بان القياس يجرى بين المعدومين وذكر الفرع والاصل
فى المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره وكذا الفرع اسم لشئ يبتنى على غيره
والمعدوم ليس بشئ وقيل فى الجواب عنه ان عنى تفسير الاصل والفرع بهذا كذا قيل
وفيه بحث والمعول عليه فى تحديده ما نقل عن الشيخ ابى منصور رحمه الله عليه انه
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات

لان القياس مظهر الحكم لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل
العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين
الموجودين والمعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل
بسبب الصغر فى سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم **قوله** وانه حجة اى القياس
حجة عقلا ونقلا اعلم ان القياس نوعان عقلى وشرعى فالعقلى ما استعمل فى اصول
الديانات وقيل فى تحديده هو رد غايب الى شاهد استدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة
العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة
والمشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهولاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الحنابلة
واما القياس الشرعى على ما ذكر بتفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور
الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى
النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا
وقال داود الظاهرى وابنه والقاشانى انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد
بالتعبد به بل ورد بمنع العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب
مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب
مبين وقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ اى ما تركنا من شئ الا وقد بيناه لكم فما بكم
اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا فى الابانة وتعلقوا بالاخبار
ايضا مثل حديث ابى هريرة واثلة بن الاسقع ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بنى
اسرائيل مستقيما حتى حدثت فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم فضلوا واضلوا ومثله
حديث ابى هريرة انه عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة
رسوله وبرهة بالراى فاذا فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض
حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى فى اصله شبهة لان مزلة الحق موصوف

بكمال القدرة متعال عن العجز في اثبات حقه بما فيه شبهة في استعمال النفس وصحيح الخبر
خلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول وموجبة قطعية وانما تمكنت الشبهة
في طريق الاتصال فيؤثر تمكن هذه الشبهة في استعمال النفس ولا تخرج الخبر بها من ان يكون
حجة موجبة للعلم كالنص المأول وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة
لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفرق بين المماثلات في الاحكام
كايجاب القتل بشاهدين دون حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايجاب الجلد
بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر الذي هو اغلظ منه وكايجاب القطع على سارق
قليل دون غاصب كثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل
وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن
معرفته بالراي لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية القياس التسوية
بين المماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها والحجة لمن اثبت القياس
بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء
الى نظيره كذا حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه اذ هو حمل الشيء بنظيره وقيل الاعتبار
التبيين قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين المضاف الينا
هو اعمال الراي في معنى النصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الائمة
وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته
وذلك يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت
الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة
نفيه عن القياس الذي لا يتعظ ولترتيبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم لانه
انما يحسن ذلك ان لو كان المراد الاتعاظ دون القياس اذ لا يحسن قول القائل يخربون
بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ومن سلمنا دلالته على القياس فيحمل على القياس في الامور
العقلية لا الشرعية او على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال
والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاعتبار معلولا للاعتبار
والشيء لا يكون معلولا لنفسه واما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع واما صحة نفيه
عن القياس الذي لم يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد المقصود والاصل من
الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر واما الركاكة فمسلمة اذا كان الامر
المامور قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذي يكون
القياس الشرعي احد جزئياته وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب
بما تناولها وغيرها كان حسنا واما قوله فيحمله على كذا قلنا الاصل في الكلام اجراؤه
على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث معاذ
فانه صلى الله عليه وسلم قال حين وجهه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال
فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد
رايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله
اجتهد رايي بل مدحه على ذلك **قوله** واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب الى النص
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات
وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات
فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب
والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وانما سماه
دليلا معقولا لان الوقوف عليه حصل بالتامل في معنى اللغة لا بظاهر النص وصيغته
قوله وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لاستعارة غير الفاظها الدالة
عليها بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سائغ فكذلك القياس لانه نظيره

ان التامل في حقايق اللغة ليقف على طريق المجاز ليستعير اللفظ في غير موضوعه لم يكن
افتراحا في اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لا
يكون وضعا من عند نفسه فكان ابانا واحدا غير ان المصير اليه احدهما السماع من
صاحب الشرع وفي الاخر من العرب كذا ذكر شمس الايمة **قوله** وبيانه اى بيان التامل في النص
لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يحصل في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة
بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لابد من اضمار بدليل
حرف البا فانه يقتضي فعلا يلتصق بواسطته بما دخل فيه وقد ذكرت في المعاوضات
فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم
لمكيل قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سيق والاحوال شروط فان
الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون
المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما مر والبيع مباح بالاجماع فيصرف
الامر الى الحالة التي هي شرط اى اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان
يكون البيع مباحا ويجوز رعاية شرط عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط
عند الاقدام عليه والمراد بمثل المذكور في هذا القدر اى الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات
دون غيره بدليل ما ذكر في الحديث آخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع
اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة
في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة لا يكون في القدر فيكون
الفضل على القدر ضرورة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة
مال بمال ثبت باشارة النص ان حكم وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات
حكم النص **قوله** هذا حكم النص والداعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص فلابد لهذا الحكم من سبب

داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب
التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع
ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود
بصورته ومعناه فالكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى **قوله** وسقطت قيمة الجودة بالنص
وهو قوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر
ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في غير مال الربوا ولان
ما لا ينتفع به الا بالهلاك فمنفعته في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك وكانت منفعتها
في ذواتها لا في صفاتها فلم تكن اوصافها متقومة في الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة جواب
عما يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه يتحقق التفاوت بين البدلين في الوصف
بعد استوايهما قدرا وجنسا فاذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال وانما
يلزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص قوله وهذا حكم النص
اى ما ذكرنا حكم النص عرفناه باشارته دون الراي ووجدنا الارز وغيره كالذرة والجص وساير
المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا ابانه على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اى العقوبات
فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اى من جزيرة العرب
الى الشام لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم والتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح سببا للاخراج
لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول يدل على ثان بعده والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني
يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام **قوله** ثم دعانا اى دعانا الله الى الاعتبار وهو التامل في معاني النص
بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به اي لنعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا

باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فى مسئلتنا هذه فى الشريعة
لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه واما الجواب عما تمسكوا
فهو ان الكتاب بيان لكل شئ لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب اى الاسنى اللوح المحفوظ
كذا ذكره عامة المفسرين واما الجواب عن حديث واثلة فانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرائع
ما لم يكن فى التورية بما كان فيها واما القياس الذى نحن بصدده فانه فى التحقيق اظهار ما كان
ورد مشروعا الى نظائره وانهم قاسوا باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد
اليوم وفرقهم بين حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة العباد محض حق الله تعالى
لانه لاداء ما هو حق الله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراى
فيه اما لتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس فى وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه
موجود فى الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى اذ الوصف الذى هو علة عندنا
موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية
وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط لا فرق بينهما واما الفرق بين المماثلات
فلافتراقها فى المعانى التى هى مناط الحكم واستغناء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا لوجود
معارض فى الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها فى معنى جامع او لاختصاص
كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان تحد
نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة **قوله** والاصول فى الاصل معلولة اى قابلة للتعليل اختلف
القايلون بالقياس فى الاصول اى الكتاب والسنة فقال بعضهم هى غير معلولة فى الاصل الا
اذا قام الدليل فى النص على كونه معلولا وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يصلح اضافة
الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع فى البعض فح يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على عدم
فيه المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتى القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف
قام الدليل على تمييزه من بين ساير الاوصاف فى كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا

والشافعى وقال بعضهم هى معلولة فى الاصل ولكن لا بد من دلالة تميز الوصف المؤثر من بين
ساير الاوصاف ولا بد قبل الشروع فى التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على
ان النص الذى يريد تعليله فى الحال معلول وهو مذهب القاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة كذا فى الميزان والعلة فى اصطلاح الفقه هى المعنى الذى تعلق به حكم النص كذا فى التقويم
ثم احتج اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم اى المعنى الشرعى بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة يعنى يقتضى كل
وصف غير ما يقتضيه الاخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن
لان ذلك لا يوجد فى غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس
او بان يجعل كل واحد علة على حدة غير ممكن ايضا لافضائه الى التناقض وبكل وصف معين
غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا
تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فح
يجوز ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التى اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص
فلا يثبت الا بالدليل والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علّيته بالنص او الاجماع واحتج
اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة
كان جواز التعليل اصلا فى كل نص لان الدلايل الدالة على حجية القياس لم يفصل بين نص ونص ولما
صار التعليل اصلا ولا يمكن بجميع الاوصاف لانسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة و
لعدم جواز الترجيح بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة فيصلح اثبات الحكم بكل وصف
الا لمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن
قولهم التعليل بكل وصف محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحجة ان نقول لما صار القياس حجة شرعا
صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن بقى فى كل وصف احتمال انه غير مراد فلا يترك
الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة ان نقول ان التعليل فى اثبات الحكم

في الفرع لان تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله ولم يكن فيه تغيير للحكم
ولا ترك للحقيقة بل فيه تعريض باظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقالة
الثالثة بان التعليل لما ثبت اصلا بالدلايل الموجبة للقياس كما مر وصار التعليل اصلا في
كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعدية مرة وللحجة اخرى عند الشافعي
فانه جوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس كما بينا فلا بد من
دليل مميز وصفا من ساير الاوصاف للتعليل وذكر شمس الايمة ان الصحابة انما اختلفوا
في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك
اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف هو العلة ولا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالف الاجماع
بل بواحد فلا بد من دليل مميز واحتج اهل المقالة الرابعة بان دليل التمييز شرط عندنا
ايضا كما قلتم الا ان عندنا دليل التمييز التاثير وعند الشافعي الاخالة كما سنبين ان شاء الله
لكن يحتاج قبل بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون النص الذي يريد
تعليله معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت
بالخارج من السبيلين تعدى الى منقوب الشرع بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام دليل
على كونه علة وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام
الدليل على انه للحال شاهد اي معلول وذلك لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من المنصوص ما هو غير معلول بالاتفاق فيحتمل
ان يكون المعين من تلك الجملة فلا يصلح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال
لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى جاز التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا
صالحا للعمل وان لم يصلح الالزام على الغير على مثال استصحاب الحال فانه صلح حجة دافعة
لا ملزمة وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول
عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل وقال انه ليس بمعلول فلا يصلح مثالا

الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على انه في الحال معلول
والدليل عليه ان هذا النص يتضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من
باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا
ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين وانه منهي
لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط
المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم انما الربوا في النسيئة وقد حكم التعيين متعديا عنه
عند الشافعي حتى شرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه
ليحصل التعيين وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير
مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان ترك التعيين في احد البدلين يفوت
المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع **قوله** فشرطه ان لا يكون الاصل الى اخره
لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند
اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه
متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص
عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان
اطلاق الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الكل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر
كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه الذي
يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصل في قوله
ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم فمعنى الخصوص التفرد اي متفردا بحكمه من بين
العامة لا يشاركه غيره لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي
بحكمه معنى مع وفي بنص اخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي

ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه
بذلك المحل مثل قوله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول
شهادة الفرد بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه
لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع
كان مختصا به وان كان المراد منه الحكم فمعنى الخصوص التفرد ايضا والباء في بحكمه صلة
الخصوص وفي نص لغير السببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب
نص لغيره مثل خزيمة فانه منفرد بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا الآية وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم ويجوز ان يكون المراد من الخصوص
خصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى منع عن القياس لان في الحاق
الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص لا الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور
يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مع حكمه مخصوصا عن قاعدة عامة كخزيمة وقصة خزيمة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن ثم جحد الاعرابي استيفاء
الثمن وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد
لك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول
الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر عنه من اداء الثمن
فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين
رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول صلعم
بناء على ان قوله في اخبار العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام
بمنزلة العيان فكان قول الرسول اولى بذلك **قوله** وان لا يكون معدولا به اي الشرط
الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا به عن القياس والضمير في به راجع الى الاصل والباء

للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق ولا يأتي المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه
بالباء بمعنى الفاعل اي وشرط ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا يعني
لا يكون خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن
القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى
التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه
فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى
معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم قياس حتى يسمى خارجا عن القياس
وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه
لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز
ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس
الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم
ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق اليه استثناء معنى يجوز ان يقاس عليه كل
مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب
ابي حنيفة وياتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس
ما يخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستثنى
ومثال العدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسيا لان القياس يوجب ان يفسد
صومه لان الاكل ضد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم الفعل بكون الملف
مال انسان ناسيا يضمن او ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا
الا ان كون النسيان غير موثر في افساد الصوم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم لذلك الاعرابي
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من
النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل كما زعم بعض مشايخنا الشافعي فانه عنده

مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطى
والمكره والنايم الذي صب الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا هو مخصوص بطريق الكرامة
لحرمته فلم يجز الحاق غيره به وكلاهما ليس بصحيح فان في تعليل النبي بقوله صلى الله عليه وسلم
فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا في النص العام لان الفعل
غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كاف تقديرا كما كان ولانه لو كان بطريق
الكرامة لم يجز الحاق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق فعلم انه معدول (وتعدا الحق غير الاعرابي)
عن القياس لا مخصوص فلا يجوز الحاق الخاطى والمكره والنايم به لان عذرهم دون عذر
الناسي لان من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد **قوله** وان (عذره صح)
يتعدى الحكم الشرعي الى آخره الشرط الثالث تعدية حكم شرعي بعينه بغير تغيير الى فرع
هو نظير الاصل ولا نص في ذلك الفرع والضمير في بعينه عايد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه (نظير صح)
بغير تغيير والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا
الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية فانها تتم بالجمع وكون الحكم
شرعيا وعدم تغييره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل كان (في الفرع صح)
راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجمع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدي
لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز فلا بد من فرع وهو نظير الاصل لان القياس هو التسوية
بين امرين فلا يتحقق الا في محل مماثل له والتسوية لا تتصور في شيء واحد واما اشتراط
ان يكون المتعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي
والقاضي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من
اهل العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الماء
دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا وبالزنا يجب الحد فكذا باللواطة
قلنا الاسامي كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شيء منها

بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق (تعريف صح)
وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذي فيه المايعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون
الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف ولا
مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات الزنا باللواطة اي لاجل
ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يكون حكم النص بعينه من
غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا تتحقق
مع التغيير والتعدية مع التغيير اثبات حكم في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا
يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي رح حيث قال موجب الظهار
الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق
فيصح ظهاره وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره
صحيح مع هذا وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة
ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة
مطلقة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل
للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم
الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل
لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال
وكذلك يشترط المماثلة بين الاصل والفرع لان القياس محاذاة بين الشيئين في الحكم والعلة
وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلذلك لا يصح التعليل لتعدية حكم الناسي في الفطر الى
الخاطى والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل فعله فطرا
وكذا الخاطى لم يقصد الفطر ولا الفعل فلان لا يكون فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر (فعل الخاطى صح)
لان الاكراه اذا كان بغير حق ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي

لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح لضمان حقه لصدوره من جهته فيجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولهذا لا يجب الدية والكفارة بقتل الخطا والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يعدم محل الاقدام في الفطر وهو معنى قول الشيخ لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعديته الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه والتعليل لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل لتعديته الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء على وفاق النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون موكدا وبيانا لموجب النص واختار الشيخ مشايخ سمرقند رحمهم الله ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة وهو لا يشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف كانوا يتمسكون بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد في ذلك نكير وكان ذلك اجماعا على جوازه **قوله** ولا يشترط الايمان اي لا يجوز التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما فعله الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل البيان **قول** والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي لا يوكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب

شي كما في الخمس لان النبي صلى الله عليه وسلم استثنى الخمس لان من طبعهن الايذا فكل ما يكون من طبعه الايذا كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثنا باعتبار معنى الايذا خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير حكم النص المعلل وذا لا يجوز وكذلك تجويز شرط الخيار فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام كذا ذكر شمس الايمة وللخصم ان يمنع عدم انحصار الحكم على الخمس او الثلاثة على تقدير التعليل وانما كان كذلك ان لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان بعض مقادير الشرع لا يمنع الزيادة كما في اقل الحيض وما ذكر فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست بملايمة لان في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل يعرف بالتامل وقيل تعليل حرمة الربوا في الاشيا الاربع بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في النص المعلل الخ وهذا ليس بقوي **قوله** وانما خصصنا القليل الى اخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما ذكر الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا فان النص يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فلو علقت بها لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغيير الموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثنا لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثنا فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولهذا قال محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر كان المستثنى منه بني ادم حتى لو كان فيها صبي او امراة

كانه قال ان كان في الدار احد

يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوان حتى لو كان
فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله
الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء
الحال من الاعيان لا يصح بطريق الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى
لكن ولكن خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما تناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمنه اللفظ
من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال
التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن تثبت هذه الاحوال
الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر الكلام
دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا به لان النص صاحب تعليل
اي موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة
النص وهو ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل بدل ايضا حتى لا يجري الربوا فيما دون
الكيل موافق له لا ان التغيير حصل بالتعليل **قوله** وانما سقط حق الفقير الى آخره هذا جواب
ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قاله الشافعي ان النص اوجب الشاة في الزكوة
بصورتها ومعناها للفقير لانه تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله في خمس من الابل شاة وامثاله فصار كانه تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة
له كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق
العباد وقد اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات
فكان هذا تغيير الموجب لا تعدية لحكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وانما سقط حق
الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذن الله تعالى بالنص لا بالتعليل
واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السوال طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق من عين الشاة

لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صلى الله عليه وسلم جعل الابل ظرفا للشاة
بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل توجد ماليتها فعرفنا انه اراد بالشاة
ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا ترى
انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى خمسة
دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه
لا حق للفقير في الزكوة حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة
للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت فيه الزكوة
قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة
خالصة لله تعالى كالصلوة فلا يجوز ان تجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو
ينافي معنى العبادة ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير لحق العباد الا ان حقه ههنا
سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعد ارزاق
العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء
بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود
لهم وحقهم في مطلق المال لا في المعين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا
يحتملها مال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمى اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دليلا
على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه
بانجازها من مال معين له يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين وهذا معنى قول الشيخ
ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الى الغير وانما يجوز اداء عين الشاة بالاجماع
باعتبار انها مال متقوم مطلق لا باعتبار انها مال مقيد مسمى لان مطلق المال هو الموعود
وبقبضها يحصل قبض ما هو حق الله تعالى فاذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى
من حيث انها متقومة لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى

بخمسة دراهم مثلا

يجوز بطريق الدلالة كما في الطريقة البرغرية **قوله** وركنه ما جعل علما الى آخره اى ركن القياس ما جعل علما اى الشئ الذى جعل علما على حكم النص ركن الشئ جانبه الاقوى فى اللغة وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان هو ركنا منه وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم فى الفرع مضاف اليه لا الحكم فى الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم فى الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عندهم **قوله** مما اشتمل عليه النص يعنى ينبغى ان يكون المعنى الذى جعل علما من الاوصاف التى اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس وبغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز من التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة **قوله** وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده الضمير فى له وحكمه راجع الى النص وفى حكمه بوجوده راجع الى ما والباء للسببية اى جعل الفرع نظيرا للنص اى المنصوص عليه فى حكمه بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع لحصول تعقل الثلاثة الباقية **قوله** ومن جائزا ان يكون اى المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكوة فى الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة فعلنا تجب الزكوة فيهما سوا كانت صاغت صياغة تحل او تحرم كما تجب فى غير المصوغ لانها انما تجب فى غير المصوغ باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعى علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات **قوله** وعارضا اى جاز

ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهى فاطمة بنت حبيش توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود فى العروق بدون صفة الانفجار **قوله** واسما اى يجوز ان يكون المعنى اسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة فعلل لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض بهذين الوصفين **قوله** وجليا وخفيا اى يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر فى الاشيا او المراد من الجلى المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى **قوله** وحكما اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضا دين الله بقضا دين العباد فى حديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى لا حسى وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعى لان الحكم الذى فرض علة لو كان متقدما على الحكم الذى جعل معلولا لزم تخلف حكم العلة عنها فلا يصلح علة وكذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية **قوله** وفردا وعددا اى يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلنا لربوا النسيئة بالجنس والكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله صلى الله عليه وسلم والمستحاضة حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا **قوله** ويجوز ان يكون فى النص وغيره اى يجوز ان يكون المعنى فى النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما مذكوران فى الحديث ويجوز ان يكون ثابتا فى غير المنصوص عليه وكلنه من ضروراته نحو ما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فالرخصة معلولة باعدام

العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد في السلم
لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته وكان ثابتا باقتضاء
النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعديه من الموجل
الى الحال اما عندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر في الميزان
انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قايما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط
استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون
الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان
البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قايمة
بالعاقدين وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف
قايم بالعاقد ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول
ليس بشرط كالعالم دليل وجود الصانع **قوله** ودلالة كون الوصف علة صالحة الى اخره
اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها لا يوجد
الا في المنصوص عليه فيودي الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل
بكل واحد من الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء
من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم النص يصلح دليلا على العلة
بالاخلاف سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او بطريق
التنبيه والاشارة كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول
الله عليه السلام فسجد وزنا ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص
والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم
عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر الدلايل التي جعلت القياس حجة
تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه

لان

لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جايز على صاحب الشرع ولان العلل
امارات والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان يكون معقولة المعاني بل يشترط
ان يتميز عن ساير الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما
حصل حصل العلم او الظن عادة بكون المدار علة للداير وقال جمهور الفقهاء من السلف
والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط
والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا والمراد
بصلاحه ملايمته اي موافقته ومناسبته للحكم غير نابي عنه كاضافة الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه نابي عنه اذ الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها فهو المراد من قول الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام
غير مباينة واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالته بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي
عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول
بطريق الاحتياط لا الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر مما يعلم
بطريق الحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ
العقل لا يهتدي اليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب اثر القبول
كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل وجب الرجوع الى شهادة
القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك عرض
حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او
غيره فاما الوصف لا يحتمل مثله ثبت الصلاحية عندهم بالملايمة على ما بينا والعدالة
بالاحالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات

كان معللا لما ان عدالة الشاهد ثبتت بالعرض على المزكين فاذا عرضت فلم يجرحه المزكي يجب
العمل به واذني ذلك اصلا ثبت اذ لا نهاية للاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان تقابل بقوانين
الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار
حجة وقال صاحب القواطع مثال شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكوة في اناث الخيل لانها
لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث
في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علته مالا حس ولا عيان
وهو الوصف وما لا حس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف
صدق الشاهد باعتبار اثره عن محظور دينه ونستدل به على منعه من الكذب ايضا لانه
محظور دينه وكذلك نعرف الصانع جل جلاله باثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما
الاخالة فهو مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع
كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب
العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام
وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن ولا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير
كالتحري لان مبنى ادلة الشرع على الظهور حتى يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه
غير صاحبه ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لم يكن حجة لان للخصم ان يقول خال في قلبي
انه فاسد وخايل ان علتي صحيحة ودفع معارضة لازمة لا يندفع بوجه واذا لم ينفك
عن المعارضة لم يكن حجة اذ المعارضة لا يجوز في الحجج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض
على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيحصل
به كثرة النظاير وبكثرة النظاير لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم امثاله لا
يظهر به عدالته وقولهم فايدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم
لانها انما يحصل اذا كان الاصول محصورة وليست كذلك واما فرقهم بين الشاهد والوصف

بانه يتوهم بان يعترض بعد اهل الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق بخلاف الوصف باطلا لان
الوصف بعد كونه ملائما بقي كونه الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر
علة بذاته بل بجعل الشرع كالاكل ناسيا مع صلاحيته علة للافطار لم يجعل علة له **قوله**
كتعليلنا بالصغر الى اخره هذا نظير التعليل بوصف ملائم موثر اعلم ان ولاية الانكاح في
النساء بدون رضاء المولى عليها ومشروعيتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي على البكارة
فعنده للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له
ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة بدون رضاها
لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف
الصغر ملائم لان الصغر موثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على
وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده
كالنفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر موثر في العجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملائم وموثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم
يكن للبكارة والثيابة اثر في ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا بالصغر الى اخره والمناكح
جمع منكح اسم الزمان او المكان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح
او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجي المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن
الميداني ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت اليا تخفيفا اى الصغر
موثر في ولاية انكاح المنكوحة **قوله** تاثير الطواف اى مثل تاثير الطواف في الحكم المعلل
به وهو سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست
بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني
عنها والضرورة موثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالنص مثل قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه وقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ الاية ثبت ان هذا التعليل

موافق لتعليل صاحب الشرع **قوله** دون الاطراد هذا رد بمذاهب اهل الطرد وقد بينا فساد
هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق
الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرطا فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد
اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند
عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
وقال بعضهم لا يصير حجة الا بعد ان الحكم معه وجودا وعدما والنص قايم في الحالين
فلا حكم له اى حال وجود الوصف وعدمه كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان
الغضب لو شغل القلب لانه يحل له القضا وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل له القضا
عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه
فوهم مع فساده **قوله** ومن جنسه التعليل بالنفي اى ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي
كذا او لذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي
وجود وصف آخر يثبت الحكم بعلة شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصا العدم لا يمنع
الوجود بوجه آخر اى عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء
لا يصلح علة للاحكام ولان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع
وجود وصف آخر يثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول الشافعي اى التعليل بالنفي
مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه الحدود فلا
ينعقد بشهادة النسا كالحدود وفي اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه
ابن العم فلا يعتق كابن العم **قوله** الا ان يكون سببا معينا استثنا من قوله ومن جنسه
التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا
فح يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد رحمه الله

ح ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان الضمان الغصب سببا واحدا
وهو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان **قوله** والاحتجاج باستصحاب
الحال اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في اللغة طلب الصحبة يقال
استصحبه الكتاب وغيره وكل شي لازم شيئا فقد استصحبه ويسمى هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفي
الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول
وقيل هو الحكم ببقا حكم ثابت بدليل غير معترض لبقايه ولا لزواله محتمل للزوال بدليل
لكنه التبس عليك حاله ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي ثبت تابيده
او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات النبي صلعم واجب العمل لقيام دليل البقاء
وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل
والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم النص الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد
بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور
ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن
ولا لابقا ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم
انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا او لا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع
فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عم ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب
وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له ادا الصلوة بذلك الوضو
ولم يلزمه وضوء آخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن

بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب دليل معقول وهو ان الحكم
متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد
المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع لعلمنا ولا يدرك باجتهاد آخر فلا يرجح ويكون
حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي
على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا
دليل الشرع لا يدل على بقايه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا
غير ولنا ان الدليل المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى
صح الافناء بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء
مع المبقي فعلم ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير
لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك
كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم
من المسايل وهي المسئلة النكاح حل موبد وحكم الوضوء طهارة موبدة بدليل انه لا يصح توقيت
هذه الاحكام صريحا فانه لو قال تزوجتك على ان يثبت الحل الى مدة كذا او توضأت على ان
يثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة
لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها موبدة يحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة
كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد
فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث
ثم بين الشيخ مسايل تخرج على القولين فقال حتى قلنا في الشقص من الدار اذا بيع فطلب
الشريك الشفعة فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع كان القول
للمشتري حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على انها في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك
بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة

من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل حجة للدفع
والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة
بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء والنصيب ولان المثبت ليس بمبق
اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقايه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج
بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او الاحتجاج
به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال
البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج
به على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في حكم كذا
والاحتجاج بتعارض الاشباه هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب الحال يعني كلا
الاحتجاجين من جنس الاطراد والاحتجاج بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع
فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه في
الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء
لان من الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله علي السلام ليس فيما زاد على الخمس
الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ثم
لهذه الغاية وهي قوله الى المرافق شبهة بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية
عليها فلشبهها بالقسم الاول تدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا تدخل وليس احد الشبهين اولى
من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلم يجب بالشك هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج
بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا
بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا
فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه نقول له انعلم ان هذا
المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك

لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج
بلا دليل ولان آكثرنا في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك
لكن اثر الشك في التوقف وترك العمل بها لاحدهما ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي
وجوب الغسل ولا كذا في التقويم والميزان وفيه بحث اذ للخصم ان يقول قام دليل
بترجيح عدم الدخول ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب ولا احتجاج بالانعكاس
ايا اخر اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا
يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق به بين
المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مسئلة مس الذكر انه
حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا
القايس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول وبه يقع الفرق بين الاصل
والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقة
تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تاثير لمس الفرج في نقض الطهارة كما اشار اليه عمر رضي الله عنه
بقوله لا ابالي أمسست ذكري ام أنفي ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه مع ان
الفرق وقع بالوصف الزايد بينهما باعتبار انه علة للانتقاض ولم يوجد ذلك في الفرع
ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم
الاصل والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا مثل تعليل
اصحاب الشافعي لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه لان الكتابة لا يمنع
جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة ويلزم عليه اقامة الدليل
على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق
عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل ولا لزوم على الخصم كان الاستدلال به فاسدا

والاحتجاج بالانعكاس اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا
وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ان الثلث ناقص العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة
كما دون الاية وذكر في المختصر قراءة الفاتحة ركن للامام وللقوم وللمنفرد حتى قالوا
ان على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القران متوالية فان لم يحسن
فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القران يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا مما لا
يخفى فساده على من له ادنى فطانة قال صاحب القواطع بعد ذكره هذا النوع وساير
انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذه تضييع الوقت
العزيز ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوى ومناط شرايع هذا
الدين الرفيع بل هو ضد للمسترشدين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين
وضلة في العقل والله العاصم بمنه والاحتجاج بلا دليل اي هذا الاحتجاج من جنس
الاطراد ايضا وهو حجة للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما
شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن
العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمحتاج الى الدليل
لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود
الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر
نبيه بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع
كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى كوجوب صوم رمضان
وصلوة الظهر والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما من اثبات او نفي
فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان
يكون ذلك الشيء فان قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي

ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع
الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علما بانتفاء الدليل ولهذا صح هذا
النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه لو
الشارع فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون في السائبة
والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري السهو والعجز
بخلاف البشر فان صفة العجز لازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى كل شيء فهو سفيه
او مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم
من العلم الا قليلا كذا في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد
لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة
على ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة بلا حجة واتباع الامة صاحب الوحي ورجوع
العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان التمييز بين
النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع
بقول الرسول ووجب قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا
لان شرط عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه لا يجوز
له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا
احتجاج بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في
الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر يعني ان القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب
فيما كان اصله في يد العدو وحويته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في
يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس
في شيء وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس ليعمل به ويترك به
القياس فوجب العمل بالقياس وجملة ما يعلل اربعة الى ان قال هذا بيان حكم القياس

فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجملة ما يعلل اي جميع
ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه
والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية
حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في ان
الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا فهذا اختلاف وقع في موجب الحكم
فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا
نثبته بالراي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته
او اقتضائه لما بينا انه ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا او الربا اي عن الفضل
الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع قفيز حنطة بقفيز
حنطة وغالب رايه انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة
لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في
احد البدلين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته
ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع
الله تعالى ولما وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لا بد من ان يضاف الى السبب وقد وجدت
شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس والجنس من حيث انه بعض العلة لها
شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول
الشيخ كالجنسية لحرمة النساء وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال اثبات
صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل على اشتراطه
وعدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النعم شرط لوجوب الزكوة
عندنا خلافا لمالك وهو يحتج باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم
في خمس من الابل السائمة شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله صلى الله عليه وسلم

ليس في ابل الحوامل صدقة ليس في البقرة المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة شاة فصار
التماس شرطا بهذه الاخبار والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة
شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك بل الشرط عنده الاعلان فلا
يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وشرطه
العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة
والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين عنده ولا بشهادة الفساق
عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ولا طلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح
الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص والبتيراء هذا
نظير حكم الركعة الواحدة غير مشروعة الصلوة عندنا وعند الشافعي مشروعة حتى
جوز الوتر بركعة فلا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها بالقياس
يتمسك بما روي عن النبي صلعم قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة
ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن وبما روي
عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزت ركعة
قط ونوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة فلو كانت الركعة الواحدة
صلوة لسقطت في الفجر الشطر ايضا فلما لم يسقط علم انه غير مشروع وصفة الوتر
هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم انه مشروع
ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم
صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها ولقوله صلعم الوتر حق واجب فمن لم يوتر
فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله انه سنة لقوله صلعم ثلاث كتبت
علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اي الاضحية والرابع تعديه الى الفرع اي

الرابع

الرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص ايا ما لا نص فيه وزاد القاضي ابو زيد ولا اجماع
ولا دليل فوق الراي فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى
الحكم الى الفرع وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه ويكون مقدمه على القياس وجعلها
ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا
المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها
شرط العلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس والتعدية حكم لازم اي لازم
للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي
يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا
على محل النص فكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وقيل
هذا الخلاف بناء على صحة العلة ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده وهو
قول الشيخ ابي منصور ومن تابعه وعندنا الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل
بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله قالت المجوزون
ان صحة تعدية العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها
على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل ولان التعليل لما صح بالاجماع وجب
ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب
الحكم على العموم والا اوجبه على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة هي
الملائمة والتاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا ينفي التعدية بل التعدية باعتبار
عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل
بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل الشرعي الحكم وهذه
الفائدة ههنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل

فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعديه فان
قالوا التعدية بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك
التعليل لان غيره انما يلحق بالتعليل فاذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة ولان التعليل
بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن
الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في
غير الاصل وحينئذ سقط الدور على انه دور معية كتوقف الابن على الاب وعكسه
فلا يضر والتعليل للاقسام الثلاثة الى اخره لا خلاف فيه بين الفقهاء ان
اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف
ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا
في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط بان يثبت سبب
او شرط لحكم بنص واجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل اخر فقال بعض اصحاب الشافعي
لا يجوز واظنه مذهب عامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض
اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في بعض [illegible] حكم العلة
في اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا باس به الا ترى انا اختلفنا في اشتراط قبض البدلين لبقاء صحة العقد في بيع الطعام
المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا وهو الصرف
ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فاشترط الشافعي التقابض في اتحاد
الجنس واختلف وقال لانهما مالان يجري بينهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس كما في بيع
الثوب او الطعام بالدرهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلاثة
الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان كان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه
التعليل مطلقا وانما يبطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالراي ولا يجوز ذلك

المانع اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته
كان اثباتها بمنزلة اثبات اصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع ايضا بالراي واما
في اثبات الشرط وصفته ابتداء فلان ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط
وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله فكان في اثباته رفع او نسخ للحكم
وكذا في اثبات وصفه لان وصفه بمنزلته وكذا في اثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع
ابتداء ووجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس
من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا
بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل
اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم
يبق واحتج من جوز اثباتهما بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت
في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط
كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون
موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببية لا للحد والاستحسان وهو الى اخره
ولما كان الاصل الرابع على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان
الاستحسان وهو في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسنا او اعتقاده حسنا
وفي الشريعة اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس
بدليل الخ وهو على انواع تذكرون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود
عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل

معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه تعامل
للناس بان يامر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له
اجلا ويسلم اليه الثمن او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع
معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة
مثل تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشيا لانه
لا يمكن صب الما على الحوض والبير ليتطهير ولان الدلو متنجس بملاقاة الماء فلا
يزال يعود وهو نجس وكذا الما يتنجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يفيد
الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة وللضرورة اثر في سقوط الخطاب
لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سور سباع الطير
فانه في القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها
نجسا كسور سباع البهايم وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده وعظمه
ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسور سباع البهايم انما كان
نجسا باعتبار كونها تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالما ولعابها يتولد من لحمها وهذا
لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الما بمنقارها وهو عظم وعظم الميتة طاهر فعظم الحي
اولى فلا يختلط لعابها بالما فلا يتنجس الما. ولما صارت العلة الى لغو ولما بين
انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لا رجحان للظاهر لظهوره
ولا للباطن لبطونه وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي

الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر
من حيث الدوام والصفا والضعف للدنيا من حيث الكدورة والفنا ومثال تقديم
الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس وفي الاستحسان طاهر
كما بينا ومثال ترجيح الذي قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
قوله كما لو تلا اية السجدة واذا قرى اية السجدة في الصلوة وكانت في اخر السورة ان
شا ركع بها وان شا سجد غير ان الركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط
السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي وان ركع في موضع السجدة يجزاه وان ختم
السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا فلا تتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام السجدة على الفور
اجزاه في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع و
السجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تع
وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع
ولما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود وهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى
زيادة تامل لظهور اعتبار احد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه ووجه الاستحسان انا
امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن السجدة التلاوة كان اولى لان القرب
بين الركوع والسجود في الصلوة اظهر من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا
اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن القياس
اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان وبيان اثره
الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بطريق الاستبداد

ان قربة بعينه والدليل عليه انه غير مقصود بنفسه
انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه

بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا
ليحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا وموافقة المقربين
الذين بادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
السجود والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل به ما هو المقصود من السجود
فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا
عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا وقوله صلى الله عليه وسلم مكن جبهتك على الارض فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهه والعمل
بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقه اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقه مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله قدمنا
القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشارة الى رد قول من طعن على ابي حنيفه
واصحابه وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم نعرف به احدا من حملة الشرع سوى ابي حنيفه رحمه الله انه متردد لادلة
الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع
فقال الشيخ الاستحسان الذي ذكرنا دفعا لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من
القياس لا انه قسم خامس كما زعمتم ثم بين الشيخ الفرق بين الاستحسان المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال ثم المستحسن
بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعدية وهذا
القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصح تعديته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية
ثم بين مثالا لما ذكرنا فقال الا ترى انه لا اختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن

لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري
فالمشتري لا يدعي شيا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن فكان
القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلفه على الباقي كما في ساير
الخصومات وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب
تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا حكم
تعدي الى الوارثين اي وجب التحالف قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث
قام مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف الى الاجارة
حتى لو اختلفا القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يقصد باخذ القصار
في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود
اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل
كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما
بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد القبض المبيع فلم يوجب يمين البائع
الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البائع شيا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف
بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص
فلا يصح تعديته الى الوارثين والاجارة والاثر هو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد رحمه الله يجري التحالف بين الوارثين لان
عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع
بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد
منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير
بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط بعض الثمن وشرط الاجتهاد
الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد

كما تتعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض

وشرطه لانه لابد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجهود لنيل المقصود وقيل في الاصطلاح
هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب
بالامارات الدالة عليه   ان يحوي ان يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا
ووجوهه التي قلنا اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان
الحافظ اضبط من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه
كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غيره وعلم السنة بطرقها
اي مع طرقها من التواتر والشهرة والاحاد ويجب ان يعرف نص الخبر ايضا انه
روي بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغة وشرعا مثل الخاص
والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما
ان يكون محيطا بمدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون
عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة الكتاب
والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق بالاحكام
وذلك مقدار خمسماية اية ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ليطلبها
وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق بالاحكام دون ما يتعلق
به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح يجمع
احاديث الاحكام كالصحيح للبخاري او المسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يميز
مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف
النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي
ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع   وان يعرف وجوه القياس اي طرقه
وشرايطه كما ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث

وعلم اصول الفقه وعلم اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد
الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام   وحكمه الاصابة بغالب
الراي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل
مجتهد مصيب والحاصل ان الحق في موضع الخلاف اي المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد
واحد او متعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية لا في
العقلية الا على قول ابي الحسن العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب
في مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القران وارادا به نفي الاثم والخروج
عن عهدة التكليف لان اعتقاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الا على قول بعضهم
والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض
متكلمي اصحاب الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم استوت الحقوق وقال
عامتهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي احتج من قال بالحقوق بان
المجتهد كلف الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فكان ذلك
تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته
يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات
كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاتهم صلوتهم وجاز تعدد الحقوق
في الناس مختلفين في حق بعضهم حظر وفي حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم
ما لزم الاخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه ومن سوى بين الحقوق يقول ان
دليل التعدد لم يقتض التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا مرجح ومن جعل
الواحد احق يقول انا لو سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقه ويساوي المجتهد غيره
وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد

مكلفا بالبس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع بانتفاء نسر الحجته لتنواه فسقى الواحد حق
لتسليم المناظرة ودعوة كل واحد منهم لصاحبه الى حجته اذ لا مناظرة بين المتيمم والمسافر
في اعداد الركعات صلواتهما لثبوت الحقية على السوا وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين
ولنا قوله ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة
سنة فقال صاحب الحرث ان هذا ارفق للفريقين يسلم اهل الحرث الغنم فينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الغنم على الكروم حتى اذا كانت كليلة نفشت
فيه دفع هولاء الى هولاء غنمهم وهولاء الى هولاء كرمهم فقال داود القضا ما قضيت والقضية
في فهمناها للحكومة او القضية وذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه
ولداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم ومن عليه وكمال المنة
في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود
قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة
بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل كان هذا
صلحا وما فعله داود حكما وللخصم ان يقول بجواز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة
الحق ولا يلزم ان كان الحق واحدا وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد ففيه دليل على ان في الاجتهاد
صوابا وخطا وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
وهذا معنى قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة والدليل
المعتمد عليه فيها لنا اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر
بعضهم على بعض في التخطية وكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا
واما الجواب عن قولهم لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف من غير تعدد

الحقوق

الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا ما عند الله
اجروا وان اخطاوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم
الحق فلم يلزم من هذا تكليف ما ليس في الوسع لمن امر خدامه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد
الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس
مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء اي
في الاجتهاد وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض وهو ابو بكر الاصم واليه مال الشيخ
ابو منصور رحمه الله حتى لا يصح عمله به وينقض قضاء القاضي فيه ولكن حط عنه الاثم والمختار انه
مصيب ابتداء اي في حق العمل مخطئ انتهاء في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله
فانه قال ابو يوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ويتصل بهذا
اجتهاد غير النبي صلعم فكان في زمن النبي صلعم قيل لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر
النبي صلى الله عليه وسلم لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا
بحديث معاذ رضي الله عنه والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرته عليه السلام قبل الاذن صريحا
وهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة اي الشرعية تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض
الصور عن الوصف المدعى علته لمانع ولا خلاف ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل وهو التخلف
لا لمانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق
كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة ومشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي
وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف القائلون بعدم الجواز
في المستنبطة منهم من جوزه احتج المجوز بان العلة امارة على الحكم بجعل الشرع فجاز ان يجعل
امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة كتخصيص العام ولان
الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتا

امارة المطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الحجابين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص
العلة المنصوصة جايز فان الله تعالى جعل الزنا والسرقة علتين للحد والقطع وقد يوجد زان
وسارق لا يحد ولا يقطع وما قال منكر التخصيص ان التخصيص نقض غلط لان النقض ابطال
في سبيل المناقضة كنقض البنيان والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الا يرى
ان التخصيص جايز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول به عن القياس
بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل ادعى
ان هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد
العلة فتناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع يمنع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان
يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد ناقض وتحقيق المنكر ان جوازه يودي الى نسبة
التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه ان من قال ان الموثر في الحكم هذا الوصف فقد
بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك
الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس
بدليل وهذا تناقض بخلاف النص العام فانه بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام
وقيل هذه المسئلة بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة
لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان
تخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد لان كل صحة الاجتهاد انما يثبت بعد تاثيره بسلامته
عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول
خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة فيكون اجتهاد كل
مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وللخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب كل
مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصصت لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا ولين كان التخصيص

بهذا الشرط موديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص
الى عدم العلة موديا الى التصويب ايضا لان كل علة موثرة يثبت تخصيصها بدليل فهي عندكم [illegible] عندنا
غير منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن
ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت
علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص
بالتخصيص فتبقى علته في الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وذلك ان يكون الى الفرع
بيان وتفسير للتخصيص واما قولهم ان العلة امارة فغير صحيح لانها امارة بشرط ان لا
تنتقض كما انها امارة بشرط ان لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمسكهم بالغيم الرطب
لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة
فان التخصيص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة وبيان ذلك
اي بيان صورة الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بناء على عدم العلة
في الصايم النايم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه على الناسي
فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل
ثم لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة
وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي
الصوم لبقاء ركنه لا لمانع فوات ركنه والنايم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن
الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت ركن الصوم به وبني على
هذا تقسيم الموانع اي بني من اجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة
بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم موانع الحكم مع وجود العلة
ينعقد البيع فيه لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة

في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان كان العقد تاما في حق العاقد ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه ينعقد غير تام في حقه ومانع يمنع تمام الحكم لخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من الخيار من الفسخ بدون قضا ورضا ومانع يمنع لزوم الحكم لخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدون الرضا والقضا لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد والعلل نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضروب اى انواع من الدفع اى من الاعتراضات اما وجوه العلل الطردية فاربعة بالاستقراء احدها القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اى قبول السائل ما نبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اى كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالصلوة فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين فان التعيين واجب ايضا ولكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم صار اطلاق النية بمنزلة التعيين ساقط تنصيصا بمطلق كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانما يجوز بالاطلاق النية على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه علة المستدل فكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود

اشتغال بما لا يعنيه والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة وهي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يثبته سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه احدها ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية والثالث في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد في الزنا الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذا كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب الشافعي لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لانا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليلهم في الاجبار السبع

بالطعم او الحنيه لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة
الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح
يلانه ان هذا الوصف صالح لما ترتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد اليه الحاجة
الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليلهم لمسح
الراس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانه ان التثليث هو السنة في الغسل
بل لسنة التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من جنسه كاركان
الصلوة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله اصير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه
في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على الصحيح عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لانه ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم
عندنا لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشئ بل لبعد القرابة وعدم المحرمية
وفساد الوضع اى الثالث من وجوه الدفع مع فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع في
القياس بحيث ثبتت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقى التضييق من التوسيع والتخفيف من
التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضه في الدفع لان المناقضه تحل
بمجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض
فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة التى بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن
الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعى
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما يوجب لفساد اليمين
فوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على القضاء وعلى انقضاء العدة كردة احدهما
وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد في وضعه لان لا خلاف

انما ثبت باسلام المسلم ازهو الحادث فلو اسندنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذى
حدث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
لا مبطلا لها فكان الوصف نابيا عن الحكم   والمناقضة اى الرابع من وجوه الدفع
المناقضه وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم
يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لا لمانع وهى تلجئ اصحاب الطرد
الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض لم يبق لاحد المجيب بد من التخلص عنه الا ببيان
الفرق وعدم ورود النقض ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى
ومثالها فيما علل الشافعى في اشتراط النيه في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة
فكيف افترقا في النية اى لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب اى هذا التعليل ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان مشروطتان للصلوة ولا يشترط
فيهما النيه فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهى الذى يندفع به النقض ويقع
به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمى غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل النجاسة
والمحل الذى قامت به النجاسه وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه حكمى كان مثل التيمم
الا ان المعنى التعبدى التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النيه كما في التيمم
تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتاتى بدون النيه بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى
لان المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النيه وقلنا
ان الماء مطهر وهو يدل لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور
هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة
الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمى فمعقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة
غير معقول المعنى وذلك لا يوجب صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية

يشترط للغسل القايم بالماء لا للحدث الثابت في المحل وكان غسل هذا المحل مثل غسل
النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في
المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم
ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك لو كان المزال نجاسة حقيقية واما لو كان حكميا
فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية فلا يقال المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير
معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم
لانا نقول سمي المسح بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسرايه
الحدث اليه كما في ساير البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه
المسح ابتدا تخفيفا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية واما المؤثرة
الى اخره اعلم ان العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد وصحيح اما الفاسد فاربعة
اوجه المناقضه وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين
الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فلا ترد على العلل
المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض
فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان
التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم
العلة فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة
لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى
فجايز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها وحاصله
يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جايز عند الجمهور وانكره
بعض اصحاب الشافعي والمعتزلة وعليه ينبني اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة
لصحة العلة فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول بانحصار العلة واشتراط العكس

فيكون

فيكون عدم العلة وعدم الحكم مستندا للعلة ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط
الانعكاس ولا يلزم فساد العلة واما المفارقة فقد اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا واصحاب
الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها وعليه اكثر فقها خراسان وغزنه وذهب
المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلثه احدها ان السايل
جاهل في موقف المنكر الى ان تبين له الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب
مدعيا ولم يبق سايلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز
ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون
الاخرى فبان نفي الفرع عدم الوصف الذي يروم به السايل الفرق ان يسلم له انه علة لاثبات
الحكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه
انه علة فلم يبق لدعوى السايل اتصال بالمسئلة فكان الاشتغال به والثالث ان الخلاف
وقع في حكم الفرع ولم يتضح السايل بما ذكر من الفرق الا ان اراءنا عدم العلة وعدم العلة
لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم
قال صدر الاسلام المفارقة من افسد الاعتراضات وقال شمس الائمة المفارقة على
العلل المؤثرة مجادلة لا فايدة فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصورنا قطع الخصم فيكون
لشان اذا تصورنا مناقضة اي ورود نقض صوري على المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه
اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها
حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما نقول في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا ما اذا
لم يسل نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فيدفع
اولا بالوصف اي يمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال
من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم ينتقل عن محلها

فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم ندفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي وهذا قول الشيخ ووجوب التطهير باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنا اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة يكون مؤيدا للعلة فكيف يكون نقضا ويورد عليه صاحب الجرح السائل اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينقض طهارته ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه اي ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وبالغرض اي ندفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من غير السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث

في هذه الحالة فكذا هنا اي في مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا والمعارضة الى اخره اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتصب مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكان اعتراضا صحيحا ولان المعتمد في القياس قوة الظن وبالمعارضة يفوت حتى يترجح احدهما ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به علة مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما جلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى والحكم منه اي

ای من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده
بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام الاستدلال لا
بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالنار
مع الدخان وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين مثلا متساويان كالتوأمين
فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب والثاني
قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا للسائل
بعد ان كان شاهدا عليه وهو ماخوذ من قلب الجراب كان ظهر الوصف اليك حيث شاهدا
عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك
حيث صار شاهدا على خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل
وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه
من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر
في حادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة
بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد
على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تقريرا وتفسيرا للوصف الاول فكان هذا
القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
فلم يتأد الا بتعيين النية في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا فيه تعيينا علينا فحين
قلنا الصوم المذكور تفسيرا لكلام الخصم وبيانا لمحل النزاع كما ذكر في المتن فكان قياس
هذا الصوم من القضا ما بعد الشروع لكنه اي القضا يتعين بالشروع وهذا اي
صوم رمضان يتعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع
الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه

وحصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالدوام عليه اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضا بقطعه وكذلك الولاية

لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع لو ورد صورة القلب يدفع ببيان
التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة ويرد ما ذكر صدر
الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد فجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل
طرد تام لم يظهر التاثير وقد تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله
قول اصحاب الشافعي رضي الله عنه في ان الشروع في صوم النفل او صلوة النفل لا يوجب
المضي فيه حتى لا يجب القضا بالفساد هذه عبادة وهي الصلوة والصوم لا يمضي في فاسدها
يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترزنا به عن الحج فانه وجب بالشروع
لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في
فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمله النذر و
الشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده
وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواؤهما فيه ولما ثبت استواؤهما والنذر ملزم
فيه بالاجماع كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف
من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل
قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر
وقيل انه فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم
ينف التسوية لكون اثباتها مناقضا لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة اولان
الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفروع وهو الصوم والصلوة
من حيث ثبوتهما فيختلفان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى فسد الحكم
كان على التضاد ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ
من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كانه

في المراة وجها وهذا النوع من القلب يسمى بعكس حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف العكس
وهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس
من حيث انه رد الحكم الذى اطرد وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا
القسم وتابعه المصنف والثاني المعارضة الخالصة اي لا مناقضة فيها وهي نوعان
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة
محضة وتنسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى كقول اصحاب الشافعي
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له
كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب
وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد
الاكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب ولكن ايراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة
الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وهذا قيل انه احد وجهي القلب
وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا ومناقضة ضمنا لا يرفع
هذا الاشكال لان قيد المعارض بالخالصة وايراده في هذا الموضع لا يعرف الخلوص فيه
او بتغيير اي عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب
والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي
هذه الصغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
بالاتفاق فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية في اليتيمة لا في تعيين الولي
فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب خاص فلم نعارض تلك الجملة ولكن
قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت
ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا نظهر معنى الصحة

في هذا المعارضة وهذا نوع من العكس الذى مر او في حكم غير الاول اي يعارضه
السائل بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى
مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت
بزوج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح
لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب
الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا
كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات من الاول
والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات
على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا يثبت من الغائب
لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا
صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه
فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا او احدهما غايب والآخر
حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق
بالاعتبار من الحضرة والماء كما في ولد الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان
الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل
علة اخرى في المقيس عليه تتعدى الى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب وذكر باطل
لان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لانيا في الوصف الذى يدعيه
المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فنساده ظاهر
لانا بينا ان الحكم التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم

انقال

هذه المعارضة بموضع النزاع الآن حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يبطل دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يبطل دليلا عند مقابلة حجة
اخرى مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم
بيعه متفاضلا كالحنطة فيعارضه السايل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار
وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه
بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا يتعدى الى
فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل علة والطعم ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة
حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصارا متدافعين فاذا ثبت صحة ما ادعاه
احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذا فيكون الكيل
علة والطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد ما سوى العلتين
لمعنى فيهما لا لصحة العلة الاخرى وانما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها
لا لصحة علته لجواز ان يكونا صحيحين لان التعليل بكل شيء جائز فاثبات الفساد
لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل لما فرغ اعلم ان
المعارضة في الاصل يسمى المفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة كما بينا وقد يقع
الفرق بمعنى صحيح في نفسه من الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام
صحيح في الاصل في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السايل على سبيل
المفارقة والفصل فلا يقبل منه فاذكر على سبيل الممانعة ليكون مفارقة صحيحة على
حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ
اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السايل
من الطرد والفرق بينه وبين البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه
يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن

فالمنع

في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق فهو صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية له على الفرق
وهو السايل فلم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية
حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم
الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد
البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن او اجازه المرتهن تم البيع
كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا لما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى
لو اجازه المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه حتى لو رد العبد الاعتاق لا يرتد ولو اراد
هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد
في وجه التوقف واذا قامت المعارضة الى اخره لما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان
المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح وان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه
فللسايل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان الترجيح
انما يقع في الدلايل الظنية ولا يتحقق منها في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر
هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف كما بينا
ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم وهو عبارة عن فضل
احد المثلين في هذه العبارة توسع لانه ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات
الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير
هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء
الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين لان انما
يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات لا يرى عدم ترجيح
الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي

الترجيح بكثرة الأدلة صحيح لأن الدليل الواحد لا يقاوم إلا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان
بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به ولأن المقصود من الترجيح
قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل آخر
مثله وجوابه أن كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
حتى لا يترجح القياس بقياس آخر يوافقه وإنما يترجح القياس بقوة الأثر بيانه قوله لا يقع
الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وإنما يترجح القياس بقوة الأثر في علته والخبر بفقه الراوي
وعدالته وضبطه وإتقانه والنص بكونه محكما أو مفسرا أو نصا أو صريحا أو حقيقة لا بنص آخر
أو حديث أو قياس ونقل عن بعض مشايخنا أن النصين اللذين إذا تعارضا يترجح أحدهما
بالقياس لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي
يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والأصح أن النص لا يترجح بالقياس لأن القياس من جنس
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الأصالة وإن لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح صاحب
الجراحات أي كما لا يترجح القياس بقياس آخر ولا النص بنص آخر لا يترجح صاحب الجراحات
على صاحب جراحة واحدة حتى إذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه
آخر عشر جراحات كذلك أي متفاوتات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين وتتحمل عنهما
العاقلة لأن كل جراحة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا
يقع بها الترجيح ولو قطع أحدهما يده والآخر حز رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته لا الآخر
لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف فعل الآخر
وكذا الشفيعان أي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات
المتعددة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع المبيع
في الشفعة وصورته دار بين ثلثة نفر لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع
صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في

استحقاق الشفعة حتى لم يكن له أن يأخذ جميع المبيع بالإجماع لكن لكل واحد منهما استحقاق
الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضى بالشقص المبيع أثلاثا لأن الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وعندنا يقضى بالمبيع بينهما أنصافا فلا يعتبر نصيبهما لأن
علة الاستحقاق هو الشركة ولكل جزء من الشركة وإن قلت وهي علة تامة للاستحقاق وما
ذهب إليه الشافعي غلط فإنه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق كالثمرة متولدا من العلة وهي
الملك منقسما على أجزائها وليس كذلك لأن الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد إيجادا وإنشاء
إياه مقارنا بالعلة وكذا الحكم لا ينقسم على أجزاء العلة ولا يستلزمه صيرورة كل جزء من
العلة علة بجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام
يكون نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد والشقص الجزء والنصيب وإنما وضع المسألة
في الشقص وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رحمه الله وما يقع به
الترجيح أربعة أي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات أربعة أقسام
أحدها الترجيح بقوة الأثر كالاستحسان في معارضة القياس لأن المعنى الذي صار الوصف
به حجة هو أثره فمهما كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى ولأن في الاستحسان أقوى رجح
على القياس كما بينا في مسألة سؤر سباع الطير ونظيره الخبر فإنه لما رجح بالاتصال
بالرسول وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من ثباتها وفقه الراوي وحسن ضبطه وإتقانه
وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به أن يكون وصف أحد القياسين
ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر والدليل على صحته أن الوصف المؤثر
إنما صار حجة بأثره ومرجع أثره الكتاب أو السنة أو الإجماع لثبوته بأحدها بلا دلالة
فإذا ازداد الوصف ثباتا ازداد قوة بفضل معناه الذي صار حجة ومرجوعه أثره إلى الحكم
يراد له وهذا كقولنا في صوم رمضان إنه أولى من قول أصحاب الشافعي إنه صوم فرض
لأن هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد يتعدى إلى الودائع والغصوب والبيع

الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو غير حكم لازم موجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه
اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم
يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة او المغصوب الى المالك يخرج عن العهدة
باى جهة رد ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا المغصوب باى جهة رد حتى اذا
باعه من المالك او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم
به صاحب الحق او لم يعلم وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باى وجه
كان يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا
والمستحق على اى وجه اتى به يقع عن المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة اولى من
قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد لصحة وصف المسح
التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية الا الغسل
يرجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان
كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة
وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه لغير ما ذكرنا من شدة التاثير
والثبات على الحكم فتحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار
في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن تحدث بكثرة الرواة قوة
وزيادة اتصال في نفس الخبر مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس كذلك الصفة وهذا قريب من القسم
الثاني قال شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع اذا تاملت في مسائله الا ويتبين به امكان

ترتيب النوعين الآخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة
الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان لجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر
الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا
بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف
في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب والمختار
عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل
على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان
الى العدم الذي ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع
الثلاثة كان ذلك مقدما عليه ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره
فانه ترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الوجه
واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن وا[ذا] تعارض
ضربا ترجيح الى آخره اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل
محدث موجود بصورته ومعناه ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح
احدهما بمعنى راجع الى الذات والثاني بوصف الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان
في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة
ولان الحال قايمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع مبطلا
للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا فيما قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب بان احدث في المغصوب
صنعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين به كما لو غصب طعاما فطحنه او شاة فذبحها او
شواها انه ينقطع حق المالك عن العين الى القيمة لانه يقطع اصلا لان الوصف الحادث

فى المغصوب لصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالاخر بالقيمة فجعلنا حق الغاصب اولي بالاعتبار لان حقه فى الصنعة قايم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغيير وهو المراد بقوله لان الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه وحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشى تصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما اتخذ له فثبت ان العين هالكة من وجه والهالكية من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله فصار رضا منا بدلها فصار الحادث بعمل الغاصب قايما من كل وجه كذا فى شرح التقويم وقال الشافعى صاحب الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال والترجيح بغلبة الاشباه الى اخره اعلم ان وجوه الترجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح والثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعى ذكره صاحب القواطع فى ادب القاضى وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادته غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل شهد لصحته فيوجب قوة بثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح

يجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الوالد والولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما فى صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجرى القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فالشبه بابن العم اولي فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولي لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل بالعلة القاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى الا يرى ان كثيرا من اصحاب الشافعى لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالى ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم فى باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هى علة ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها فى اثبات الحكم على شئ اخر فكانت اولى ومنهم من قال التى هى اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فى البيان فكذا العلة بل لاعتبار فيه

اثبات الحكم

لازم

اثبات الحكم

للتاثير للفعلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة
بحيث لا تكاد تضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة فقد اندرج فيها واقتصر
في الاربعة لانها هي المثبتة على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها
من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي
المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه
الفاسدة فيقل الغاية في الاشتغال بتفاصيلها   واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
من وجوه الدفع اعلم ان القسم الاول من الاشتغال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع
وصف المجيب على التعليل عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر والثاني والثالث
منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع
في حكم اخر لم يتم مرام المجيب فيشتغل في اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا
فبعلة اخرى والرابع منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملايمة و
التاثير ثم الاشتغال على اربعة اوجه احدها الاشتغال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى
والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الاشتغال الى حكم اخر وعلة
اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الاشتغال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا
مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه
لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا
وكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات
فيكون له اثبات تلك العلة حتى تقدر على اثبات الحكم قال شمس الائمة وعلى هذا اذا
اشتغل باثبات الاصل الذي نزع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل
نحو ما اذا علل لقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول

الصحابي فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول
خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون الخبر الواحد حجة فانه يكون
طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا
ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار
للبايع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن
المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من
الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق
بثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت الحرية من كل الوجه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل
ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا وكان هذا آية كمال فقه
المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ولو قال الخصم انا اسلم ايضا
انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه يتضمن معنى يمنع الصرف الى الكفارة وهو صيرورته
كالزايل عن ملك المولى او كفايت المنفعة قلنا لا يتضمن كالبيع والاجارة فان البيع
بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لا نفعا بسبب الزوال ولهذا لو عتق من له الخيار
لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفارة
لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو في حق المولى كفايت المنفعة لانه صار
احق بمنافعه ومكاسبه او كالزايل عن ملك المولى من وجه ومثال الثالث قولنا هذه
رقبة مملوكة فيجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا فهذا الحكم غير الحكم الذي اشتغل
اليه بالعلة الاولى ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى
وحكم اخر لا يخرج عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء التعليل واما
الرابع فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابرهيم عليه السلم حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان

لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه بالعلة المذكور صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم

وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى الحجة اخرى وهو قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب و
هذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح
له فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد
الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا الانتقال
ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا الزمه
النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن
النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى واما محاجة ابرهيم عليه السلام فليس من
هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله
يحيي ويميت حقيقة الاحيا والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد
المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحيا والاماتة في شيء الا بطريق التشبيه والمجاز
ثم كان اللعين يحتج بمثل الحجة الا ان القوم لما كانوا ارباب الظواهر وكانوا
لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة
الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى
وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان
يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة الى حجة كضم سراج
الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ وحجة
الخليل الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل
يتحقق من جانب السايل اذ تنسد بعجز المناظر عن بلوغ ما هو مرام وهو في جانب السائل على اربعة
اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني
جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثل هذا يدل على عجز عن الدفع والرابع

عجز المعلل عن تصحيح العلة اي عن اثبات الحكم بها ثم انتقل منها الى علة اخرى لاثبات
الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهارها وهو ان وكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة
الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السايل لانه اشتغل بالمنازعة

فصل قوله وجملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة
والاجماع شان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق
به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقيد فخر الاسلام بقوله سابقا على باب القياس
في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف
قبل واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قوله خالصة نصب على التمييز
قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده
ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب
وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشاير بسبب التنازع بين الزناة وانما نسب
الى الله تعالى تعظيما وذلك انه تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له
بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سوا في ذلك وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا
يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة او اهلها كحد القذف حد
القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على
ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك
ايضا الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في
رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة
او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه

العفو

ولا رث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود منه دفع
عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه
كالقصاص ولهذا يشترط خصومة العبد ولكنا نقول هذا الحد يجب بالقذف بالزنا لانه
لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد عليه ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه
حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب لتعفية اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة
لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يحتاط على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه
لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة هذه عرض المقذوف ولله تعالى في حقوقه عرضه حق وله
حق ايضا فثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني
اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فجعلنا تعظيم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فانه سبب الفعل
الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد
راجح بجعل الله عز وجل له ذلك فصار تعظيم الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بجنايات العبد
كالكفر والكباير ويتنصف بالرق وما هو حق للعبد لا يتنصف به ويستوفيه الامام
وما هو حق العبد فانما يستوفاه اليه فهذه المسايل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب
كالقصاص والقصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب
بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة
وانه يوجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشارة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه
الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ومن انواع اي
العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوايد اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع
اصول ولواحق وزوايد اما في الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما والا

مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق
لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا
والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى وايضا
عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره
الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف
على راسه امارة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى والزوايد في الايمان
تكرار الشهادة مرة اخرى كذا قيل والاصل في فروع الايمان الصلوة ولهذا لم يخل عنها شريعة
وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن
كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخضوع وهذا شرعت شكرا لنعمة البدن
ولكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي
صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد
ضربي النعمة وهو المال والنعمة الدنياوية فهاهنا نعمة البدن ونعمة المال وهي دون
الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والمال وقاية النفس ولان الصلوة
صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى
تسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة والزكوة صارت قربة
بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو مستحق الزكوة
حقيقة وكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص للاولى
ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم بعدها لانه شرع رياضة وقهر النفس
فلا تصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في المنزلة وهي تستحق
القهر لميلها الى الشهوات وهو صفة قبيحة فيها ولا قبح في صفة الفقير وكانت اقوى في كونها

ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه
الظاهر واليه الاشارة في قوله صلى الله عليه وسلم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله
صلعم افضل الجهاد ان يجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال
مخصوصة في اوقات مخصوصة وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم
لانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات
وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا
الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض
الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها لانها ليست
بواجبة بل شرعت مكملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة   وعقوبات
كاملة اى محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب وانها
شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت لانها وجبت لجنايات كاملة
لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة   وعقوبات قاصرة
كحرمان الميراث بالقتل ونسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة
كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون
فللقصور معنى العقوبة نسميها اجزية اذ يطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى
القصور فيه انه عقوبة مالية لا تتصل ببدنه ألم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه
نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة قاصرة الا يرى انه يثبت
بالقتل الخطا فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملة العقوبة لما ثبت على
هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة ويكون
عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي لانه لا يستدعي حظرا والحظر يثبت بالخطاب
ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير ويثبت في حق الخاطي اذا كان عاقلا
فلا يمكن تعلق الجزاء به

بالغا لانه مخاطب اذ الخطا جايز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها
عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر كما تعلقت به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في
قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة
وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب
الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحمل
على الواحد ولا يثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البير وواضع الحجر والشاهد
اذا رجع عن شهادته بان شهدا ان يحيى فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى
القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور لقوله صلعم
لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود من هؤلاء التسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشرة
ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر
فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله   وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو
الصوم والتحرير والاطعام ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من
غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من
العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الايمة وتستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها
معنى العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء
للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب
وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي
والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هو الجهة العقوبة
فيها غالبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك بخلاف كفارة الفطر فان جهة العقوبة
فيها غالبة

فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة
الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة والكاس
فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق ولا يقال
لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك
له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة
تثبت شبهة الاباحة موجب السقوط كما لو زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع حيث
تسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة لانا
نقول ما ذكر غير سديد لان المعتبر في الشبهة التي تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية
وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه بكن قتل غيره بسيف
مملوك له او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية التي هي اخته
من الرضاع لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد
وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم اذا احتملت
مؤنتهم اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته
في الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم واعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه كما في الزكوة واشترا
النية في ادائه وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن
نفسه لا يجوز كما زكي له وتعلق وجوبه الى الوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات
يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا
يدلان بهما على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنه اشار النبي عليه السلام في قوله
ادوا عمن تمونون ولكن لما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط لساير
العبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة

وابي يوسف

وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة
فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله تعالى لان فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقرا كالزكوة
وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة واليه اشير
في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر
الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه
بالنما وهو الخارج كتعلق الزكوة به او باعتبار ان مصرفه الفقرا كالزكوة تحقق فيه معنى
العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنما وصف تابع وكذا المحل
تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه ليس
من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد رحمه الله لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة
لم يجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز بقاؤه على
لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة اذ محل العبادة في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله
وعند ابي يوسف لو ملك الذمي ارضا عشرية تجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم
يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على
العاشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى
حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر
والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض بجماعة المسلمين
لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا
من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون معنى بحريم الاسلام كما قال
صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا
عليها معنى فهذا معنى المؤنة فيهما ثم في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافر لانه يتعلق بالارض

بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو
سبب الذل في الشريعة ولهذا قال صلعم حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا
دار قوم الا ذلوا وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر
عليكم عدوكم وكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة
عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا ولهذا
سمي مؤنة فيها معنى العقوبة ولا يبتدأ على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه عليه لانه
لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بسبب معنى المؤنة المعارضة
معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة
من كل وجه بل ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها
من حيث انه شرع على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدأ
على المسلم عملا بالوجه الثاني وفي البقاء اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي العبادة من كل وجه
فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتداء وبقاء وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن
اي حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره
على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها كالصلوة والزكوة فانه ثبت لله تعالى كما قال
بحكم انه مالك الاشياء لا ان حق في الغنائم بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب
بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا لكنه
اثبتها للغانمين جزاء لجهاده فضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة
بل هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا تولى
السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع في اقامة حدوده وحقوقه ويجوز صرف الخمس
الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا ترد

الاول وجاز بقاؤه علا بالوجه

اي املاكهما بعد الاخذ منهم ويحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه طاعة لم يصر من
الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة فلم يحل لهم
لفضلهم وشرفهم وحقوق اي الحقوق الخالصة لهم كبدل المتلف والمغصوب
وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها وهذه الحقوق
تنقسم اي هذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد الى اصل وخلف فالايمان
اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ولهذا يحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم فيه التصديق ثم صار اداء
احد الابوين في حق الصغير عن اداء به اي بسبب التصديق والاقرار منهما ينبغي الايمان في
حق الولد الصغير خلفا عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك وتصور عقده
ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا
واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم رجل
من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا
عن الخلف بل كل ذلك خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
الطهارة بالماء اي وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف عنه فكذلك في
شروط الصلوة الطهارة بالماء والاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف
عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه
وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي هو خلف ضروري اي ثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة
مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوزوا اداء الفرايض بتيمم واحد لانه يثبت
بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار كل فريضة ضرورة اخرى ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت
لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة

تنقسم

انما يتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في الاناءين احدهما نجس والاخر طاهر
ولم يجوز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا لما كان التيمم خلفا
مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت
بالاصل الى بقاء العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد ولم نجوز التحري في الاناءين لانه ثبت
العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصارا كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما وعند محمد وزفر رحمهما بين الوضوء والتيمم ويبتني عليه مسألة امامة المتيمم للمتوضئين فعند
محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على
صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلوته على المومي وعندهما كان التراب خلفا
عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة
احدهما بالاخر كما للماسح الغاسل   والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة يعني ان
الخلف يثبت بما ثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي بل يثبت بالنص ودلالته واشارته
واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد بهذا نفي ثبوت الخلافة بالراي   وشرطه عدم
الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد
السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم وكذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبة للاصل لم تكن
موجبة للخلف وهو الكفارة والبر تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على
مس السماء وكذلك سائر الابدال ونحوه لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو
الكفارة وهذا معنى قول الشيخ ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء وكذلك
سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا

للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وكذلك فيمن اسلم في اخر الوقت
وقد بقي مقدار ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على
الاداء بامتداد الوقت وقد مر بيانه   واما القسم الثاني فاربعة يعني من التقسيم
المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون موثرا
في اثبات الحكم اولا والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط
والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه
ان دليل الحصر الاستقراء لا غير   الاول السبب السبب لغة الطريق الموصل
الى الشيء قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل
الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود واحترز بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه
وجوب عن العلة وبقوله وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما
لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم لا بواسطة ولا بغير واسطة ثم بين
خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى
السبب مثل دلالة انسان سارقا على مال انسان ليسرقه او على نفسه ليقتله فيقتل
المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن
اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب
محض لان الدلالة في ازالة الامن من الصيد مباشرة لا تسبب فانه امن بتوحشه وتواريه
عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث
يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ   فان اضيفت العلة الى [illegible] اذا اضيفت
العلة الى السبب يصير لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة

وقودها فان كل واحد منهما سبب للمتلف بوطئ الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق
لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة
لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مسببها على موافقة طبع
السايق والقايد فيضاف الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص على السايق والقايد فيكان
هذا سببا فيه معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب المجازي
كاليمين والتعليق   واليمين بالله تعالى اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار
وانت حر ان دخلت الدار يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد
اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند
وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سبب لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به
منع ما عليه المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصل من اليمين البر
سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل
الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا في الحال لكن اليمين او المعلق
بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع فيسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه
كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان
المراد به البعض وهذا عندنا واعند الشافعي فجعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى
العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند
وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى
العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا

بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة
الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل
وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق الذي سميناه مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة
حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق
وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلثا والتنجيز تفعيل من ناجز
اي نقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني ودخلت الدار تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه
اولا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حايل بين
المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل ولهذا احتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وبقي في الحال يمين
ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق
بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه
ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان
يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليتحقق معنى الحمل والمنع
اي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا من فواته واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به
البر وهو الطلاق والعتاق في الحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر ليكون اليمين مخيفا
كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى
صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب واذا
كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله لانه لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كحقيقة السبب

او شبهة لشي لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته لقيام الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول
وقطع لا يبقى دليل على ثبوت شي من الاحكام الحقيقية في محله الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت
في حق الرجال ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة
لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما وبتنجيز الثلاث فقد فات المحل فبطل
شبهة الثبوت فبطل التعليق ايضا لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشي
ثبت بصفته في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا يرى انه يبطل ببطلان محل الشرط
بان جعل الدار بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وظهر انما يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحليته بقاء الملك فيفتقر
الى بقائها الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ لان قدر
ما وجد الى قوله فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب
عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء الحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة
ثلاثا بالملك فاذا صح التعليق ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء فاجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق بالملك حيث يصح وان عدم
المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح المتعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق انما
يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان لها شبهة العلة وتعليق
الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة
العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة
لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها
من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى
قول الشيخ لهذه الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط وتوضيحه ان

ان شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك يمنع من اقتضائه
ذلك لانه يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل وقيل انما اثبتنا
شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان البر بوقوع
الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تاكيد يلتحق بالمتيقن
به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد
المتيقن المتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق
فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج الى تاكيد يلحق بالمتيقن به
والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لان الايجاب المضاف ينعقد سببا
في الحال ولكن حكمه يتاخر الى وقت المضاف اليه للاضافة او المانع من انعقاد الايجاب
سببا فيما تقدم بعد صدوره من اهله التعليق الذي هو حايل بين الايجاب وبين محله
ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف الا يرى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة
من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر عن ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح
الاداء منه كما يصح عن المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق
به قبل مجيئه صح عن المنذور لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب
والثاني العلة العلة لغة عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي
المرض علة وقيل مأخوذ من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الموجب للحكم علة في الشرع
لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشريعة ما ذكرنا في المتن واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها
ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات
ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ

فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة
مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها الى سبعة اقسام ضمنية عقلية الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق
للملك فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع
لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص
والاعتاق لزوال الرق والثاني علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها يقال كفارة
اليمين ولكن الحكم لما لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وغير مؤثر في ذلك الحكم بل
الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع
بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما فلان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى لانه
مؤثر في الحكم في الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت
الحكم به من حين الايجاب ولهذا يملك المبيع بزوائده الذي حدث قبل زوال المانع بعد
الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا علة
اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور ولا حكما لانه لم يلزمه التصدق
في الحال وكذا نصاب الزكوة في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ايجاب الزكوة اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان
للنصاب شبها بالاسباب لانه تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب
وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء الا ان النماء
وصف لا يستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب
العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه ثم شبه كون النصاب
علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف
وكذا عقد الاجارة علة الملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه

ومعنى

ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم ولهذا يصح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة
ولم يثبت الملك فيها في الحال فلم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت
كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه
الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين
التي هي محل المنفعة لكنه في حق تملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه
ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة
في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان الاضافة لا نعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم
العلية في الحال وكذا ما وجب من الايجاب مفض الى الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه
بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة
من موجباته وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب
وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما يوجب حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد
على الثلث اذا مات ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت فيما اذا اتصل به
الموت لان العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه يكون
الحكم تراخى الى امر اخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخى الى النماء اشبه الاسباب
لكن المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت
حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض تفضي الى الموت بخلاف النصاب
فان وصف النماء لا يحدث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى
لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها
فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مميتا من اول وجوده فصار كانه

تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ منه كان تبرعه نافذا لان العلة
لم يتم بصفتها وكذلك التزكية اى تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح في معنى علة العلة للحكم
بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن
من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا اليها اي الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع
وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه
خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعدٍّ لا الى ما هو حسن وخير
وكذا كل ما هو علة علة فانه علة تشبه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة
اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا
ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها يضاف الى الاولى كانت
الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه واورده الشيخ في الموضعين تابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب
تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس وصف له شبه بالعلل
كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل
واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما في الحكم فاذا تقدم احدهما لم يكن سببا خلافا
لقاضي ابي زيد وبمنزلة الاسمية فانه عندهما سبب لما تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم
العلة فكان المبتدأ معتبرا لتمام العلة وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير
لا يكون مضافا اليه فيكون سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس
بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا
وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشرط الثاني فكان له شبهة العلل فتابعه المصنف واورده

في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما ولا اسما وهذا كما
الجنس او القدر بحرمة النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا يجوز لربوا النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية
على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شبهة
العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو
دونها في الدرجة والاصل فيه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الربوا والريبة والسادس علة معنى
وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اما حكما فلوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان
الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما لما ذكرنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى
كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما فلان قصر الصلوة يثبت بمجاوزة بيوت
المصر واما اسما فلان الرخص تنسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار
ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في اثبات الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر
مقام المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها
فاقامه الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما
لا معنى لان المعنى المؤثر خروج النجس عن البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا
غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكيا او مستندا
سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا
وكان علة اسما لاضافة الحدث اليه وحكما لثبوته عنده ولا معنى لما ذكرنا وليس
من صفة العلة الحقيقية الى اخره لا خلاف في ان العلة العقلية كانت او شرعية تتقدم
على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل وقد لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول
بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها

زمانا فذهب المحققون ايا انها مثل العلة العقلية واليه اشار الشيخ بقوله بل الواجب اقترانها
معا ايا لقرع وقال بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة
الشرعية وجه قول البعض ان العلة مالم توجب بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكما لان
العدم لا يوثر في شي واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض
لا تبقى زمانين فلزم القول بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول
فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر ولا عبارات الابرى فسخ العقود
الشرعية جائز بعدا زمنة ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه
قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب
ان تكون العلة الشرعية كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع
اعراض حقيقية وكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء
غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي تبقى حكما
لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهولاء يقولون ان الفسخ
يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك
ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس
بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يكن البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله
وقد يقام السبب الداعي اي الفرع قد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل
مقام المدلول لدفع الضرورة او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر
والمرض فيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطي
في حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت
تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل
حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء في هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن

الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي للضيق والمشقة او للاحتياط كما في تحريم الدواعي
في المحرمات فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيم الدواعي
من المس والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار يحرم الدواعي كيلا يقع في
الجماع وكذا في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم اخذت الدواعي
حكمه للاحتياط وقيل في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط كالصلوة بالجماعة اقيم
مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقرار كالسعي الى الجمعة
اقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط وهذا كله مع قول الشيخ اما لدفع الضرورة او
العجز او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة و
العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب
والدليل ان السبب موثر في حصول المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه
الصفة كما في الخبر عن المخبر فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما
السفر والمرض مفضيان الى المشقة والثالث الشرط اي القسم الثالث من اقسام
الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة
اي علاماتها اللازمة لكون الساعة انه لا محالة وفي الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به ثم ما يطلق عليه
اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخول الدار في قول الرجل
انت طالق ان دخلت الدار فانه يمنع بالتعليق به وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على
وجود الشرط كما بينا وجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا توجب في كل تعليق بحرف من حروف
الشرط كان واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه
فكذلك داخل في العبادات والمعاملات فان وجوب العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف
ذلك على شرط العلم حتى ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شرع العبادات قبل العلم فصارت

الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية
والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير وذلك ان كل شرط لم
يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح
ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود
دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة فصح ان تخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم
دون الشروط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق
الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر
طبعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا منه فبالشق ازال المانع فيضاف
الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعدي في حق الغير وكذا من حفر بيرا في الطريق حتى وقع
فيه شي وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبعي لا تعدي فيه اذ هو بخلق الله تعالى
والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو
موصوف بالتعدي حتى ان من حفر بيرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر لانه غير موصوف بالتعدي
والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث
شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل
غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال
قيمة العبد لمالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح
باب القفص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل
الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط
واحترز بقولنا فعل فاعل مختار عن الفعل الطبعي كسيلان المايع وبانه غير منسوب الى الشرط
عما كان فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران

وان كان عن اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السايق وبقولنا
سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى
الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن
معنى السببية بخلاف حل القيد فانه متقدم على الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة الاسباب
لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كما
في النكاح فانه يتقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم
الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب
من حيث انه يتقدم وجوده لا يخ عن معنى الافضا الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها
وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع
به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا
يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار
على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال
كما اذا استخدمه فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يضمن من فتح باب قفص فطار
الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فوره كذلك لا يضمن الفاتح شيا لان هذا شرط جرى
مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه
وعند محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر عن
الخروج والطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا
خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق
فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة لانه اختيار

فاسد

كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه لضنيا وفاسد قال القاضي ابو زيد
في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان بعد الحرج العادة وان
كانت عن اصنيا من الطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار لضنيا رما لا عقل له حكما فانه خيار له
حكم له والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم معلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة حيث انه يستقر الحكم في الجملة لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى
الدارين ثم نكحها فدخلت اخرى يطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد عند وجود
شرط الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني
ولم يحتج شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب
او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقائها لصحة
الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما
بين ذلك وجه قول زفر ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه يضيره بهما شيئا واحدا في وجود
الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في الآخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك كذا والخامس
شرط معولا للعلامة كالاحصان في باب الزنا ويجيء بيانه في العلامة ان شا الله تعالى
وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلما منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخلو عن
معنى الشرط وسمى ذلك شرطا تغليبا على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن
هذا الشرط وان كانت قد ثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة لان العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب
العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع
الفقهاء فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته لانفك صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا

في كلام الله تعالى لان القول به يودي الى اللغو وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم فالمراد
بالامر الندب لا الايجاب بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون
الايجاب واكتابة انما يصير مندوبا اذا علم فيه خيرا فالندب متعلق بهذا الشرط وهو معدوم عند انتفائه لانه
خرج على وفاق العادة   ودلالته اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط اما كالصيغة
وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوج طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة
لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح
دلالة على الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق لان الشرط ما يكون معدوما
على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع وصف
التزوج في المعين بان قال هذه المراة التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان
الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية ثم اشار الشيخ بقوله ويحتمل
الشرط بجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله ان
تزوجت امراة وان تزوجت هذه المراة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف
دلالة الشرط لما ذكرنا   والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكور
اول الفصل العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكر في المتن فكون العلامة
ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال
من ركن الى ركن وقد يسمى العلامة شرطا بطريق المجاز كالاحصان على الخصوص في باب الزنا
قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام قال الشمس
الائمة شرط الاحصان في الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما البلوغ
والعقل فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان في الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا علق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان

يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا
ايضا لانه ليس بطريق يفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه لا وجوبا به ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني تجعل تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان
موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي ابي زيد واختارها بعض المتأخرين
وتابعهم المصنف واما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد اسموا الاحصان
شرطا لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة وكونه سابقا
على الزنا غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها عنها مع انها شروط حقيقية بلا خلاف وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم
لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة ولا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا اشتباه
فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد ان يكون متأخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط
قد يتقدم كما بينا وقد يتأخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان بحجة كون
الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة
لاضافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما
اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح
لاضافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا يصلح للاضافة ولئن سلمنا انه شرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشروط لا يضمنون عند صلاحية العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان
عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بثباتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في
مسئلة شهود اليمين لانه لا رواية عن السلف فيه واختيار عامة المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام

والبزدوي وغيرهم انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان
الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة
فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الاهلية

ولما فرغ الشيخ عن بيان اجزاء الحكم التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية لان الخطاب لا يثبت
في غير الاهل ثم من لا عقل له لا اهلية له شرع في بيان الاهلية العقل فقال العقل معتبر لاثبات
الاهلية ثم العقل من اعز النعم لانه به يمتاز الانسان من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة
الدارين ولذا قال صلى الله عليه وسلم ما خلق الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية
بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وانه مخلوق ضعيفا وكم من صغير
يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد مر تفسيره في اقسام السنة فلا نعيده ثم اختلف اهل
القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بمعنى انه لا مدخل
له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو
السمع وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله كايمان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفوا
حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان
غفلتهم عن الايمان بعد الادراك مدة التأمل لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب
بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي
العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعث الرسل
تامة في حقهم ولان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع فيحتج
الانسان على ما عليه اصلا في ترك عقله اتباعا للهوى بنوع الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج
الصبي العاقل بسبب نقصان العقل لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط ايمان الصبي لا ستدلال

بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى
وقالت المعتزلة العقل مثله موجب لما استحسنه محرم لما استقبحه على القطع فوق العلل
الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل وانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليه
بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل وانكروا ان يكون المباح من الكفر والمعاصي
داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه العقل فلا يجوزان يرد
الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان بحيث يعقل بالاستدلال
بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فتوجه عليه التكليف بالايمان
ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان
الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل فلم يعتقد
ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في
ذلك بقصة ابرهيم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل
الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي فلو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما
كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات حدث العالم
على المحدث اول من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة
كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل
والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما
قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات المعقول وحدها فقد قصر ومن الزم
الاستدلال بلا وحي ولم يعذر بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل
معتبر لاثبات اهلية الخطاب فان الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا
لاثبات الاهلية وكذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان

الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم حتى لو اعقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان
فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي
ابي زيد وذكر ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر في المنتقى عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما
في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى
رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفته تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق وحملوا
قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرايع توفيقا وهذا القول موافق لقول
المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهولاء يقولون الموجب هو
الله تعالى والعقل معرف للايجاب كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
ومن تابعهما لانه موافق لظاهر النص ولظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف به بمحض العقل حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا الان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد ذلك الا يرى انه لا يرى صورة
الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في الجهل
بخالقها ومصورها بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا
مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس
منه رشد مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما

هذه المدة لابد من ان يستفيد رشدًا بالتجربة في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدًا فيها
ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام
هذه المدة مقام الرشد فيجب دفع المال اليه فكذلك مهنا بعد مضي المدة الحرية لابد من
يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة فاذا لم يحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان ذلك كاستحقاق بالجنة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس
على حد الامهال وتقدير زمان التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكم انه كذا وما
قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة
تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل لما لا يهتدي
اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديرها الى الله تعالى لانه العالم بمقدارها في حق كل شخص
على الحقيقة فيعفو عنه قبل اكمالها ويعاقبه بعد استيفائها ثم من يجعل العقل حجة موجبة
بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغا من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا
واما ما تمسك كل فريق من النصوص فحاوله بعضها معارض بالبعض فلم يتم الحجة للعدالة فيه
بها لما اول الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارض فيها
على انك لو تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بدون الشرع ولا على
انه ملغى ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل والاهلية نوعان اي الغرض لما ثبت
ان العقل معتبر في اثبات الاهلية فانقسم الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي نفس الوجوب
اهلية الانسان لشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا تضاف
الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا اختص بالوجوب الانسان دون ساير الحيوانات وقوله
وان الادمي يولد وله ذمة صالحة دليل على قيام الانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع

الفقها حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر
والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن
بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشم رايحة الفقه في مصنفه ان تقدير المال في الذمة من
الترهات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا
هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع
والذمة في اللغة العهد قال تعالى لا الا ولا ذمة اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة
لها ذمة وعهد سابق اي وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق بقوله الست بربكم على ما قال جمهور
المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق بقوله الست
بربكم فاجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
والجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه كيدن بالام و
رجلها ولهذا يقرض بالمقراض عنها واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع
تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزءا
لها من مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه
نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب
عليه وله وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة
غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الاداء عن
اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت
لعدم حكمه وهو المطالبة في الاداء وغرضه وهو الابتلاء كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر
واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما باقسام الاحكام

فكل قسم يتصور شرعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق
الله تعالى وحق العبد وما يجتمع فيه حقان ايا لغرض الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج لحقوق
العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه
وهو المال اذ المال مقصود هنا دون الاداء والغرض رفع الخسران بما يكون جبرا له او
حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في هذا المقصود وما كان صلة له
شبه المؤن كنفقة الزوجات والاقارب بالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة
الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض لوجوبها عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه
واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فيه فكان الوجوب
غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبيه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك
كتحمل الدية فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم
ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس
من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العباد كالقصاص
وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل
واما حقوق الله تعالى يجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من
المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال
واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب
كالعبادات الخالصة والعقوبات والايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل
لاحتمال الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ولا يجب عليه تجديد
الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب
الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا يبتنى على الخطاب الا يرى ان المسافر يودي

صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة يقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها
وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج
لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء لان المقصود
في حقوق الله تعالى افعال العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء
ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت
الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء وليه كادائه
فيما هو مالي نظرا الى ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل
على حاجة صاحب الحق لكونه حقوق العباد ومن يقع له القربة اعني الله غني متنزه
عن ذلك ولذلك لم يلزم على الصبي الزكوة فان قيل ما ذكرتم مردود بقوله صلى الله عليه وسلم
ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة وفي
رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه
المسئلة فقال ابن عباس رضي الله عنه لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه
سنين ثم يخبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمر وابنه وعايشة انهم اوجبوا
في ماله ولم يجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة به ولو احتجوا
به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روي عن الحسن البصري
انه حكى عن اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي واما ما يشوبه معنى المؤنة كصدقة
الفطر لم يلزمه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها معنى العبادة فصار
معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه اكتفاء بالاهلية القاصرة ولا
القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما كل عقوبة من حقوق
الله تعالى كالحدود لم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم
حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وفخر الاسلام اوجبوا حقوق
الله

جميعا في الصبي كوجوبها على البالغ ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة
الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة فثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل لان الوجوب يثبت جبرا
لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار المتأخرين
من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع
عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدته تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم
وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول
بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد لانه لو صام في السفر ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم سقط
لدفع الحرج لكان ينبغي ان يكون مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في السفر وحيث لم يقع
المؤدى عن الواجب بالاتفاق وكذا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي
حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى ولو كان
الوجوب ثابتا لكان ينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا ذكره المصنف
في شرحه ولقائل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز ان عدم
وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب واما في المجنون والمغمى عليه
يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة
معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء واهلية الاداء اي لزوم اهلية الاداء نوعان
بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد لان
يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد
يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
ولهذا الحق بالصبي في الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة

وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في
الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج فلم يخاطب شرعا في اول امره حكمة ولا في اول ما يعقل تفضلا ورحمة الى ان يعتدل عقله
وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر على وجه
يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقط الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ
بدليل قوله صلعم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا
باعتدال العقل بالبلوغ والاحكام منقسمة في هذا اي في باب اهلية الاداء قاصرة في حق
الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته
وهو التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار باللسان ممن هو عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي
عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هو والبالغ سواء في اهلية
الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا اي
النبوة فيكون فتبين انه من اهل ان يكون مهديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد وجود
حقيقته الشرعية لا امكان لما يمنع ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه
حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه
ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم
بصحته لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة
بينه وبين امرأته الكافرة فمضاف الى كفر الآبي على الكفر لا الى اسلامه لان الاسلام شرع عاصما
للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود من الايمان بل من لوازم صحته من قريب يرثه لا امرأة يفسد

نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لان
صحة الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا يرى ان
الصبي لو ورث قريبه او وهب له فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم
الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق
بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كلاهما بدون العتق ولان ذا مشترك
فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل
على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعد ما عقل
لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا فتبين امراته وقال الشافعي لا يصح ايمانه
في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه
في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل
والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه
بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق
احكام الاخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة
ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من
اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في حق
احكام الاخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي صلعم وجوابه ما قلنا ولا نسلم ايضا انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير
الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد الاسلام على
ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل عليه انه يصير مسلما باسلام الجد حال عدم
الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فنعلم ان ثبوته ليس

بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا
بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان
الولاية تثبت عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا ليتسع طريق
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله ان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح بحال كالكفر
اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام الدنيا
والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه لما وجد منه حقيقة
الايمان وجد منه حقيقة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل بغير الله تعالى لا يعد علما
فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال قال ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد للعبد باختيار منه فيكون متصور
الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك عنه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو
الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم
بصحتها لا مقصودا بنفسه الا يرى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا
بدار الحرب وفيما نحن فيه مقصودا لا ولاية للابوين عليه وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس
وما هو بين الامرين اي ما تردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون
يعني يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة
والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء
لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا
يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم بل يمضي مضي وجوب
قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ كالصلوة المظنونة والحج المظنون ولهذا لو
احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارات لان في ذلك ضررا واذا ارتد

لا يقبل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النسا ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما هو جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءته للادب من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار والضرب المذكور في قوله صلعم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا تاديب لا عقوبة لبعثنا دا الصلوة والضرب للتاديب من انفع المنافع في حقه

وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى وان كان نفعا خالصا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد ونحوها فلا نظر للحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على الاجازة ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته واعتاق غير عبده اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بعادات الغبن والخسران واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ

وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على استيفايه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان الولاية ولاية نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من

عدم

عدم شرعية الطلاق او العتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الايمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح لو لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى لو تحقق الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه لان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى لو اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد ولو وجد امراته مجنونا فخاصمته فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض

وفي الدائر بينهما اي ما تردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها ذلك يملكه بنفسه فان البيع لو كان رابحا كان نفعا ولو كان خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي وتارة بمباشرته وذلك انفع من ان ينسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي برايه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق هو بالبالغ وصار بمنزلة ما لو اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ حتى ينعقد تصرفه

بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفه ولا يملك الولي ذلك وغيرهما
نفوذ تصرفه باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام
وهو اذنه في جميع التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف
من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له وافقه فيه ان الغبن
الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن
الفاحش ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا بالاذن ولو
باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفه رحمه الله تعالى روايتان في رواية لا يجوز لشبهة النيابة
لانه في التصرف باعتبار ملكه اصل وشبيه بتصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راي
الولي فيستشبه الولي النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
التصرف مع الولي لانه يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن
النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن

وقال الشافعي لما لم يخرج اصل الشافعي ان من كان مولى عليه لا يصلح ان يكون
وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شي وعاجزا
فيه متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شي دل ذلك على سقوط ولايته
فيه لانه لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد
الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه ولهذا اعتبرت
عبارته فيه لا تعتبر فيه عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما قال وقعت الفرقة بين الابوين
وبينهما ولد فعندنا حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما
اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابويه وعندنا لا يخير
وجواب ما روي انه صلى الله عليه وسلم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له
ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الايصا والعبادات لانه لا يمكن تحصيلها بمباشرة

الولي فيعتبر عبارته فيها وكالايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر
عبارته فيهما وكذا بيعه لانه يحصل بمباشرة الولي وما في قبول الهبة في قول لا يصح منه كالبيع
لحصوله بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسايل لانه لم
يبن الامر على دليل الصحة وعدمه بل بني الامر على شي خارج عن الفقه وانما الجمع بين
كونه وليا ومولى عليه بمنزلة من الاضداد اي يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون
وليا ومولى عليه باعتبار قصور العقل ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال
الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح مولى عليه باعتبار قصور العقل
ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما
وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة وهو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها فيكون
المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع فوجب تحمل التردد في السبب من
غير تعيين لاحدهما ليحصل النفع له على كلا التقديرين والامور المعترضة على الاهلية
لما فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما يبتني عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليهما فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية
الادا كالنوم والاغما وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع اصل الاهلية الوجوب والادا
كالسفر على ما سنقف على تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغير الاحكام عوارض
لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية وبهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها
وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بها بعض
الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار
للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء وقدم السماوي

على المكتسب ذكر الامة الطهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واستثنائه في الاحكام عن
المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد
يخلو عنه كادم وحواء فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان في ماهية الانسان لا
يدخل الصغر فكان امرا عارضا ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ماهية الانسان وانما جعل
الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر على ازالته بخلاف الرق حيث لم
يجعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد
في ثبوت الاجزية بل فيه تثبت جبرا كالحدود فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر
في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثبتا في اول احوال الادمي
وهو اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون فيسقط
عن الصغير لانه عدم العقل كالجنون بل اقوى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز
وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين فاما اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فيه فقد
اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء وكان ينبغي ان يثبت وجوب الاداء بحسب ذلك لكن
الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وساير العبادات والحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
كفرضية الايمان فانها لا تحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير وكان وجوب
التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يتعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن
له قدرة الفعل والعقل اذا العقل مع بقاء الوجوب كما تعذر في اداء الصلوة بهما كالنوم والغفلة
الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا امن
في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان كما مر بيانه ولا يلزم عليه الاداء

وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي عن الصبي العهدة
اي تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة
وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر
بنفسه والصبي ان باشر غير عهدة ما لا عهدة فيه اي لا ضرورة فيه كقبول الهبة
ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه
وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا سببا لاسقاط كل
تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي فلا يحرم
الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا او خطأ ويستحق ميراثه لان موجب القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف
الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا يستحق
الارث لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم
لقوله لن يجعل الله للكافرين الاية والارث مبني على الولاية الا يرى الى قوله تعالى اخبارا
عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما
الرق فلان الوراثة خلافة المالك والرق ينافي الملك لما سبق بيانه فكان الرق منافيا
لاهلية الارث ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة
لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذا لا يجوز ولانه الحق بالاموات
والمال ليس باهل للارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او لعدم الاهلية وعدم
الحق لعدم الاهلية او السبب لا يعد عقوبة والعهدة نوعان خالصة فكان عدم الحكم
لا يلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على رأي الولي كالبيع والاجارة
ونحوهما كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع الولاية عن الاغيار

٤٥ الغير على

والحجر قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه تسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات يسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لا يملكها عليه وليه كما في الصبي لكنه لما لم يمتد الى الحرج يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا يكون بلا عقل وقصد فيفوت به القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط نفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي لكنه لما لم يمتد اي لكن الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه لما لم يمتد لم يكن موجبه حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى

ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال فيبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد

لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة

لما علم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج

في الصوم والصلوة وساير العبادات

ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فلا تكثر الا بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال الشيخ فحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية

وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم
استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون و
الافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان
الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما اشترطنا الدخول
في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس
وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل
لان الاداء في وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو
فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها
كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان
الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال كصوم الدهر كله
كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق
الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمنكر يتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار
تكرار حقيقة الواجب فكان هذا عين ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الصلوة على
ما مر   وفي الزكوة اي لا امتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو
رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان الامتداد في حق الزكوة باكثر السنة ونصف
السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا
فان اعتبار حقيقتها لا كثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط
كما ان اعتبار الوقت في الصلوة من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط
مثل الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار

مومنا

مومنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية
ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الطفل وان كان لا يثبت في حقه الا ان الكفر لا
يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه فلو حكم بردته بارتداد ابويه لوجب ان
تعفى ردتهما وهو فاسد فلزمت الردة في حقه ضرورة وانما تثبت الردة في حقه تبعا
اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام
لا تثبت الردة في حقه تبعا للدار لانه خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه كذلك
ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير
تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار
اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فبقي مسلما كذا في نكاح الجامع   والعته الى اخره
العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام
العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره كما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا
في عدم العقل والعته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون
باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة
القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع ان العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره
وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه
اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق
امراته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه
بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار واما ضمان ما يستهلك الى اخره هذا
جواب سوال مقدر وهو ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلك
فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس

بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل
المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها باقية
لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وقوام مصالحه وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه
عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة بالعقود لانها لا تجب بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه
المضار فلم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما ويوضع عنه الخطاب
اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه
العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم
ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت
الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس
كما ظنوا بل العته نوع جنون يمنع وجوب اداء الحقوق جميعا لان المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط
عن الصبي كما اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونا والخطاب يسقط
عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع ويسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل
وهو نفي الحرج عنه نظرا له ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه كما
في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه
دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة
التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله الا في ان عارض الجنون غير محدود

اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فقيل لهذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه
الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة والصغر محدود لان له غاية
معلومة فوجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو تزوج النصراني ابنه الصغير
الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم تفرق بينهما وانما صح
العرض مع سقوط الخطاب عنه لان سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب
العرض انما لحق المراة فتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح في حق
لا بأمنه فلا يؤخر حق المراة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل المعتوه فلا يفترقان
في وجوب العرض كما في سائر الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل
والنسيان لا يخرج قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن
الحفظ وقيل هو الجهل الطارئ وينتقض كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة وخرج الاغماء والنوم بقوله لا بآفة
والجنون فانه جهل بآفة مع تذكر الامور الكثيرة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة من
انطباع ما يرد من المدرك فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل احد يعلم النسيان
من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب
الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه لان الانسان لا ينسى عبادات متوالية
يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان لما كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع جعل ملازمه ولا اثم عنه في ما غلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه
لان النفس مايل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان
التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه وتغير
حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف ومثل سلام
الناسي بان سلم في القعدة الاولى حيث لا تفسد صلوته لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة

انها الفعل الاولى يكون عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فجعل كان المفطر لم يوجد
فيبقى الصوم وان التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة لان
النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد
حيث لا يجعل عذرا بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق
العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء فبعذر لا يسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى
فللابتلاء ولا يتحقق مع العجز بعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا الخ ان الدليل عليه ثم النسيان
ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا
القسم يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب لهم عليه لانه ابتلي بالانتهاء عن
شجرة معينة فيسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل
مباشرة المحرم والمعتكف ما تفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا
مذكورة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على تقصيره فلا يكون عذرا
والنوم الى اخره النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة
والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وعند اهل
الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني
من الجريان في الاعضا وقوله هو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم لان الاغماء ونحوه داخل فيه
لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب
اي يوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه
او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط
الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول فان الوجوب ويتكرر الواجب
فح يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج في القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة
فلم يسقط الوجوب به لانه لا ينافي الاهلية وقوله حتى بطلت عباراته نتيجة قوله وينافي الاختيار

يعني لما انا في النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يكن للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني على
الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز
كالحان الطيور فلا يعتبر   ولم يتعلق بقراءته الى آخره اذا قرأ المصلي في صلاته قائما وهو
نائم لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه
وسجوده من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز مع
النوم بخلاف سائر الافعال لان مبناها على المشقة فلا تتادى بلا اختيار في حالة النوم
وفي المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد والا فسدت صلوته وفي
النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة
كذا في الذخيرة   وكلامه اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام صدر
من اختيار وهو مختار فخر الاسلام وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته
تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل تفسد صلوته وهو المختار   وقهقهته اذا
قهقه النائم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال ابو محمد الكوفي تفسد صلوته وتكون
حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث اذ لا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا يرى
انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا
كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته وقيل تفسد
صلوته ولا تكون حدثا حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى
الاختيار فلا يمنع بالنوم فكان في هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل تفسد صلوته ثم
لا تكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم
كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية عن فعله
ومختار فخر الاسلام وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال

وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ

معنى الجنابة عن فعله وهو مختار وعن ابي سلام انها لا تكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان
النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف حيث قال ولم يعلق بقهقهته في الصلوة حكم
والاغما قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى وقيل هو آفة توجب انحلال
القوة الحيوانية بغتة وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض
مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغما كالنوم في بطلان عباراته بل اشد منه
اي بل الاغما اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القوة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغما
فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم
كان الاغما حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او راكعا او ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخا المفاصل الا اذا غلب فحينئذ
فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغما في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة ولم يعتبر
امتداد النوم في شيء وهو معنى قول الشيخ رح وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الادا
كما في الصلوة والقياس ان لا يسقط بالاغما شيء وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه
لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة فيوجب تاخير الادا دون سقوط القضا
كالنوم الا ان الفرق ان الاغما قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر
اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضا واذا طال اعتبر بما يطول عادة
وهو الجنون والصغر فيسقط القضا ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة
باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي
امتداده استيعاب وقت الصلوة كاملا حتى ان من اغمي عليه وقت صلوة كاملا لا يجب عليه القضا
لان وجوب القضا يبتني على وجوب الادا ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه

اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضي اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط
وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغما في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضا الا ما حكي عن الحسن البصري لا يلزمه
القضا لان وجوب الادا لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغما ووجوب القضا يبتني عليه وقيل
اثر الاغما في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول
الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما كثر وجوده وامتداده في الصوم
نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق فيما كثر وجوده
وامتداده فيه الا نادرا فلا يصلح لبنا الحكم عليه لان بنا احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما
شذ وندر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده في
الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم   والرق وكذا الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق
اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك
الغير عليه فيتملك بالاستيلا كما يملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرب
عبد يكون اقوى من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اي يملك من الاحكام كالشهادة والولاية
والقضا ومالكية المال وغيرها   شرع جزاء في الاصل اي شرع الرق في الاصل وضعه وابتدا
ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث
لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلايل وحدانيته تعالى جازاهم
استعمالا بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك والابتذال ولكونه جزاء على الكفر
في الاصل لا يثبت على المسلم ابتدا لكنه في حال البقا صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقا ثابتا
بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم توجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتدا يثبت

بطريق العقوبة حتى لا يستذل المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض خراج لزم عليه الخراج قوله به يصير المرء عرضة والعرضة المعترض للامر اي الذي ينصب
لامر يعني ان المرء بسبب الرق يصير متعرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي للامتهان
وهو وصف لا يتجزى في الاصل بالاجماع لكن الفقهاء ليثبتوا انه ضعيفا كما هو مذهب بعض العرب
في المهموز فانهم يتجوزون قلبها واوا ولو وقعها طرفا بالاتفاق لو التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي
ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة
وراى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر
لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يثبت على وفق السبب كذا في
المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء عقوبة ولا يتصور ايجاب
العقوبة على نصف الشخص شايعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول
النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل
الحدود والارث والنكاح من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انقسم له
يكون ان يجري كما اقام الشرع امراتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف ان
العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادات والولاية وقاهرا ودافعا عن يد
المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض
الشايع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك
قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك
لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الاخر بالاجماع واذا
عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا انه يتجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا
يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد
عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه

يقال

يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق واذا لم يكن
انفعاله وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق وهو الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ
وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعني لو قلنا كان الاعتاق متجزيا
فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل اولا فان كان يلزم المؤثر بلا اثر والكل باطل
الاثر بدون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان
ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت اصلا يلزم المؤثر بلا اثر والكل باطل ولا
وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض
ذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك فيتجزى
يعني ان الاعتاق ازالة الملك بالقول فيتجزى في المحل كالبيع لا اسقاط الرق لان
نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب
جزاء وعقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق
الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاوه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان
يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كالجمعة
فانها شرط الملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل على ان الجمعة مملوكة له واذا ثبت انه
لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد
من حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه اذا ازاله اي العبد والعبد لا يملك نفسه كان
اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوته فيكون فعله اعتاقا واسقاطا
بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا
ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون
الواسطة وهذا معنى قول الشيخ رح انه اي الاعتاق ازالة ملك متجزي لا اسقاط الرق

اي متعلقة بالجمعة

وثبوت العتق

او اثبات العتق قصدا حتى يحمه ما قلنا وحاصله ان الاعتاق ازالة الملك يتجزى وكن نسد الملك
حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه فى ملكه اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى احق
بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز ولم يتعدى الى نصيب
صاحبه بالعتق والفسا رضمنا والدليل عليه قوله عليه السلام من اعتق شقصا فى عبد كلف عتق
بقيته وهو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم عتق عليه كله اى سيصير عتيقا باخراج الباقى الى العتق
بالسعاية والرق ينافى مالكية المال اى الرق ينافى المالكية لكونه مملوكا و
مملوكيه من حيث انه مال لا من حيث انه آدمى فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما
سمة العجز والاخر سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان فى شخص واحد فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة بخلاف مالكية مملوكا من حيث انه مال
وما لكا من حيث انه آدمى كما فى مالكية غير المال فلا يلزم التنافى لاختلاف الجهة قلنا
لو قيل بمالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز
لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة
بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل
والاولى ان يتمسك فى هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغى ان يكون ان لا يبقى له اهلية ملك
التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك
له تصرفا فى نفسه بيعا وتزويجا وقد فات له اهلية هذا التصرف وكان نائبا عن المولى فيه
باشره باسمه ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف فى ذمته حتى ان المولى لا يملك الشرا
بثمن يجب فى ذمته ابتداء فبقى له الاهلية فى ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا على فى
الاقرار بالحدود والقصاص بقى مالكا لذلك التصرف كذا فى المبسوط واذا ثبت ان الرق
ينافى مالكية المال لا يثبت له الاحكام المبنية على الملك فى حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب
التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وعند مالك

يجوز لهما التسرى لان ملك المتعة يثبت بالنكاح او الشرا فاذا كان اهلا لملك المتعة بنكاح
كان اهلا له بطريق الشرا لان ملك المتعة الذى يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشرا وجوابه
ما قلنا ان سببه وهو الرقبة لا يثبت فى حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح لقول لا تاثير لاذن المولى
فى اثبات الاهلية انما تاثيره فى اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التى بوأتها
بيتا واعدتها للوطى وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه
لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اى من العبد
والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة
من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد حالا لانها بالمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيا
منهما اما المال فظاهر واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع جارية على
ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثنى فى المولى
فى سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصوم او الصلوة
الفرض ليست للمولى بالاجماع وهو فيهما مبقى على اصل الحرية واذا كان لمنافعه لمولاه وباذنه
لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يبقى عن الفرض وهذا بخلاف الجمعة
اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى فى وقت الظهر خلفا عنه
ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز
وبخلاف الفقير لو ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط
لذاته وانما يشترط للتمكن عن الغرض الا يرى ان ملك الراحلة والمال لا يشترط فى حق المكى
وفى حق الافاقى انما يشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء فباى طريق وصل اليه الفقير
وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بمنافعه التى هى حقه فكان فرضا ولا ينافى مالكية
غير المال اى الرق لا ينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لانه غير مملوك من هذا
الوجه فلم يمنع مالكيته لهذه الاشيا بالرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لها

وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطيًا عند الحاجة كما يملك الاستمتاع بمال مولاه اكلا ولبسا
عند الحاجة وليست له اهلية ملك يمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فثبت
له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح يستلزم
المهر في ماليته بدون رضاء المولى اضرارا به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق
به وماليتها حق المولى فلم يكن بد من اجازته ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ
النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان مالك البضع العبد
دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح ثبت للعبد ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح
ولو كان هو مالكا له لما ملك الاجبار عليه لانا نقول انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا
الذي هو سبب الهلاك او النقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار
وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا ببقائهما فثبت له
حكمهما كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فصح ويؤخذ
به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة وبنافي كمال الحال
يعني عن العز والشرف والرق اصل في الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به
عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان
للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال يعني
الذل والهوان فلا جرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب
والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استفراش
الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة
ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه وسلم الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق

واذا كان كذلك ثبت هذه الاشياء في حق العبد ناقصا حتى ان ذمته ضعيف بسبب رقه
لانه من حيث انه مال صار كان لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة فقلنا
بوجود اصل الذمة مع صفة الضعف فلم تحتمل الدين بنفسها بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب
اليها حتى لا يمكن المطالبة بدونهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود بدءا يعني يصرف
ای لم تتقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة بالدين بدون انضمام المالية
الكسب الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة
بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في الاسرار وان لم يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر
او المكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة وانما يباع رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد
المأذون والمحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى الفداء وقال
الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كساير اكسابه
وهذا لا مال المولى ثم انما تشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة
فلا تشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل بخلاف دين الاستهلاك فانه كان
تشتغل برقبته قبل الاذن فكذا هذه فقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه
باقرار المولى والعبد او بسبب معاين وهو يتعلق برقبته كدين الاستهلاك فقدمنا الاستيفاء
من الكسب وان كان المتعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى حيث لا يزول
ملكه عن راس ماله فيتصرف ويربح ونظرا للغريم لانه يسقط حقه عن الكسب بالبيع ولم يفت
محل حقه ثم اذا لم يثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق مثل دين ثبت باقرار
المحجور ومثل ان تزوج امراته بغير اذن المولى فيدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ
به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر
ثبوته في حقه والحل اي كما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني على ملك
النكاح ويصير الرق به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال
مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد عن اهلية النكاح

ومالا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالعقود وقلنا
ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق والاقراء
العدة وذلك لان استحقاق النعم يوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقضت
اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فيؤثر في اسقاطه الى
النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنين وكذا حل النساء يتقدر بالرق الى النصف
في نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة
تتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة لا تتنصفان لانهما لا تقبلان
التجزي فتكاملا لان ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها
حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام
وقع في قدر المملوكية للزوج فيعرف مقدارها من محله ويزداد المحلية بالحرية وينتقص
بالرقية وازديادا الطلاق بناء على ذلك الا يرى ان من ملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال
وحريتهم عبد يملك اعتاق واحد او من ملك عبدين يملك اعتاقهن وعدد الانكحة لما كان
عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح ثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم
وتتنصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ
لانتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد طرفي المالكية بالعدم وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها
وما تقاص الحاصل بالرق نقصان في كل منهما بالعدم اي اثر الرق في اسقاط مالكية المال
وفي النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة ويملك يدا وتصرفا وملك اليد والتصرف اقوى
من ملك الرقبة لان الغرض بالمالكية هو الانتفاع وذلك باليد يحصل وملك الرقبة وسيلة اليه
فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع ولهذا ليس لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح

على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها يتم نصاب
السرقة ولا يقال ان مالكية النكاح ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها
على امراتين لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف
لدفع الضرر عن المولى كما بينا وكذا تنصف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان المالكية ولكن
لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند ابي يوسف و
الشافعي يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل
ان القيمة اذا انتقصت من الدية تجب القيمة بالاتفاق وان الضمان يجب للمولى وهو
في العبد كالمال واذا كان كذلك يجب تقدير بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا
نقول اعتبار معنى النفسية اولى لانها اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت
بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق تبقى النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب
القصاص والكفارة معنى النفسية فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر
المحل وخطره باعتبار المالكية وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص والجواب
عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل
القيمة ايضا فلهذا القسامة وتحمل العاقلة الا ان كونه مالا يوجب نقصان دمه فاذا لم يكن
نقص ديته باعتبار قيمته ما لا نقصان بذلك السبب الذي استحق به فاذا لم يمكن النقصان
باعتبار ماليته بان ازدادت قيمته على دية الحر او ساواها وجب النقص شرعا لكن
تقديره خطر وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص
وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بدل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضي دين
العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا ومالكا للمال فيستوفيه المولى الذي
هو اولى الناس به كما في القصاص وانه لا يؤثر اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم نقصا
او اعداما سواء كانت العصمة المؤثمة او المقومة حتى لو قتل قاتل ما لم يجب على الدية والقصاص

والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه تم بما توجب القرار في هذه الدار ان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما توجب
ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد
محرزا بها ايضا كسائر امواله وبهذا اي وبكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر
بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لتمكن معنى المالية التي تحل بها الكرامات البشرية
فاصلت النفسية بمجاورتها فكان العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه
فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات
البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس ولكنا نقول نفس العبد معصومة على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص
بقتله اذا كان قاتلا عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك توجب شبهة
الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف
الذي ينبني عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة هو كونه متحملا لامانة الله تعالى او التحمل
ولاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه
من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة
ههنا في المعنى الاصل الذي ينبني عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل
الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما حق القصاص فلا بد ليل
جريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي
حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه وهي على نوعين مؤثمة وهي التي توجب الاثم على
تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على
تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان القصاص وان كان خطا فالضمان الدية
والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة اذا كان خطا وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار والمؤثمة

في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت
قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة كما بينا لا في العصمة لان العصمة
بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر وصح امان المأذون اي الغير اي امان العبد المأذون
بالقتال في الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد
المأذون في القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه
كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية على الغير بل لان الامان
بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار مأذونا في القتال صار شريكا للغزاة
في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها وبالامان يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان
ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كشهادته في هلال رمضان
وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف
لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد
لانه قد يكون في الامان مصلحة للمسلمين ليستعدوا للجهاد بعد نوع ضعف ولا دخول له في
الجهاد فلا يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لما ذكرنا والنصرة بالقول
مملوكة له فليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالنفس لان فيه ابطال حقه فلا
يملكه وقوله واقراره بالحدود والقصاص نتيجة قوله ان الرق لا ينافي مالكية غير المال
من الدم والحياة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكية الغير المال صح اقراره مأذونا كان
او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لان اقراره ملاقيا حق
نفسه قصدا لانه لما كان مبقى على الاصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولى اراقة
دمه لم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص لان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح
كما يصح من الحر وامتنع صحته لزوم اتلاف مالية الرقبة حق المولى لانه بطريق التبع وكذا
صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالسرقة والمستهلكة عندنا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان

وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره
بما يوجب استحقاق نفسه او جزئها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب
الحد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره بالحد يصح
ايا استحقاق الحد كاقرار الحر فلا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقاعدة صح
من الماذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال
لا في حق نفسه وهو الكسب لانه متكلم لحجر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر
وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف بين
العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد
لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون
المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى في ان المال له فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال
بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل وفي
ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وثبوت الشي يثبت ما هو من ضروراته
وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال فاقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع
ولا يصح في حق المال ولا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون
المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهدا بسرقة رجل
وامرأتان فان المال يثبت دون القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم
يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة
في مال المولى كذا في المبسوط والمرض قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن
الانسان تجب عنها بالذات آفة في الفعل وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية وجوب الحكم
في الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في العقل

ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وعتاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه
اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي علة خلافة الورثة
والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب
بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب
تعلق حق الوارث او الغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض
من اسباب الحجر على المريض من الاسباب بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي
الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا
الى اوله يعني انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر
اذا اتصل المرض مميت لا نفس المرض فقبل وجودها بوصفه لا يثبت الحجر واذا اتصل به الموت
صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف
القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض يضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخير منها فيتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت
من اول المرض الذي انشاه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح
بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته
الاصلية ويتعدد بركن التصرف من اهله مضافا الى محله منعقد فيصح في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ يعني اذا اتصل به الموت يستند الحجر الى اول المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفه تصرف
محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك لان
الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في
الحال ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت ينقض ما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمعلق بالموت

كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق
عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج
من الثلث فنفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق
يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق وكان القياس ان لا يملك المريض
الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا
له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند طول آماله المنية الى تلافي ما فرط
فيه شطرا للشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام
ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم
والحيض والنفاس وكذا الحيض دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر
واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف ونحوه وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله
السليمة عن الداء عن النفاس فان النفاس في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج
عن قبل المراة عقيب الولادة وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما
لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلوة وفي فوات الشرط فوات الاداء فلا يكمل
القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا
كان فيه حرج وكذا القعود فلو اعتبرناهما واوجبنا القضاء عليهما لوقعنا في الحرج فلهذا لا
يجب عليهما القضاء للصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة عنهما اداء الصوم نصا
بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى

بهما لولا النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تدع الحائض الصلوة والصوم ايام اقرائها ولصحة
اداء الصلوة قياسا فانها لا تتادى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف
الصلوة لان قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما
مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقتية عسر جدا ولا يقال ينبغي ان يكون النفاس
مسقطا لقضاء الصوم لما استوعب الشهر كالجنون في الصلوة لانا نقول حكمه ماخوذ من الحيض
وكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في
وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وقوعهما وقت الصلوة من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان
وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان الجنون مخرج للاهلية اصلا فكان القياس فيه
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء   والموت الموت ضد الحيوة لانه امر
وجودي عند اهل السنة فلما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا
للعجز لا محالة ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه وانه ينافي
اي الموت ينافي احكام الدنيا فيما فيه تكليف كوجوب الصلوة والصوم حتى يسقط به ما هو
قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود
عندنا فانه حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال
الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليست له ولاية
الاخذ ولا يسقط الزكوة به وكذا حكم سائر القرب لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى
عليه المآثم من احكام الاخرة وما هو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه من الاحكام
لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كالمودع المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع

بقي بقاء ملك العين لان فعل العين لا غير متصور اذ المتصور في حقوق العباد هو المال
والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في
يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذ وان كان دينا لم يبق لعجز الذمة حتى ينضم اليه
مال اي ابا الذمة على تاويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف
الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لان الرقم
لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا تحتمله ذمة الميت بالطريق
الاولى ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفه
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح لانه لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده
يعرف بالمطالبة ولهذا فسر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقط
المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره لانه لم يبق له مال
يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل تطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة
بما على الاصيل ولا مطالبة هنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه
رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحجوته وعقله والمطالبة ثابتة
اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولا تصور المطالبة في الحال يصح
التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان يعترك لاعتبار مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين
لكمال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى لتمكن استيفاء الدين من ماليته التي هي حق
المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة ثم لما صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخير المطالبة عن الاصيل لعذر وعدم ذلك
في حق الكفيل عن المفلس يؤخذ به في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة
عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع

مبرئا ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان له حق الاستيفاء بانا علم ان المطالبة
باقية ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لا لان باس المديون وعدم
قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس وكما لو كان المديون
موجلا يؤيد ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل
على صاحبكم دين فقالوا نعم درهما او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال ابو قتادة رضي الله عنه هما
علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين فلو لم يصح الكفالة
لم يتغير حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه انا لا نم ان هذا العين مطالبته في احكام الدنيا لان
عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب لمعنى فيه وهو
سقوطه لعدم المحل لا للعجز لمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة
للدين فيبقى المطالبة لقوله لا يستحل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفه رضي الله عنه
لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة بخلاف الدين الموجل لان المطالبة فيه مستحقة
على سبيل التاجيل فيصح التزامها بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح لانه ليس في الحديث انه
لم يبق فيه مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه ان هذه الكفالة صحيح
مبتداة على وجه يبتني عليه احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء
بل يحتمل الاقرار ويحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر
ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان صلى الله عليه وسلم لا يصلي لم تبين له وجه القضاء وبالعدة
يتبين الوجه بناء على ظاهر الحال لما وفى لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال لان
الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار واما صحة التبرع فبناء على ان الدين
باق في حق من له الدين لان سقوطه عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه
دون من له فيصح له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان لم الدين كان وجوبه
بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها تبطل بالموت لان ضعف الذمة

بالموت فوق ضعفها بالرق لمنع وجوب الصلاة فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان
الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وان كان حقا له اي ان كان المشروع شرع
لاجله بقي له اي لاجله مما كان مشروعا لحاجته ما يقضى به حاجته لان مراتب البشر انما شرعت
لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر حيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثبت
فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واطاعته والعبودية مستلزمة للحاجة لانها
تنبئ عن العجز وبه فتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة
لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت فبقي للميت مما كان مشروعا لحاجته ما ينقضي به
حاجته ولهذا قدم تجهيزه على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين الا
يرى ان لباسه في حال الحياة مقدم على دينه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما
يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغريم متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كما في المستاجر
والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين من صرفها
الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم دينه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان
الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب من التبرع اهم ولان
الدين حايل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة فكان النظر له في تقديمه على الوصية ثم وصاياه
من ثلثه اي من ثلث المال بعد قضاء الدين وانما قدم وصاياه على الميراث لقيام حاجته الى الثواب
لان التبرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط وهذه الحاجة
اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث فتقدم عليه وقد نص الله تعالى بقوله من بعد وصية يوصي
بها ثم تجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان المال اذا اتصل الى من يتصل به و
يخلفه كان انظر له فيصرف الى من يتصل نسبا اي قرابة او سببا اي بالزوجية او ديانا
لا نسب ولا سبب فيوضع في بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين وهذا يبقى الكتابة
اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة يبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار

مالكيته ليصير معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته
الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه ليحصل له الولاء ويتخلص
من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي
منه ديونه فيتخلص من العذاب ايضا ولذلك تبقى الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب
عن وفاء اي تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون
ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق
في الجزء من اجزاء حياته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة
وبه اخذ الشافعي لانها لو بقيت انما تبقى لعتق المكاتب لانه المقصود من العقد في جانبه
تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حياته
لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفيه لا يستند الى ما قبل وجود الشرط وهو اداء
بدل الكتابة بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير
معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حياته فموته لا يبطل
الكتابة ولكنا نقول المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم
فان المكاتب يملك بها يده من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف
على سبيل التنعم وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته
معتقا وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق
في حكم الاموات ولهذا ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط
ربع البدل ليكون اقرب الى حصول العتق وكذا في مرضه فانه يتاذى ولده بتعيير الناس
اياه بالرق قال صلى الله عليه وسلم يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله فلما جاز بقاء مالكية المولى
بعد موته لحاجته فلان تبقى مالكيته لحاجته الى وصول الحرية كان اولى لان حاجته الى
تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول

بقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة
ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل واذا لم تبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا
بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية ليس وصف غير مقصود بنفسه لانا احتجنا
الى ابقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ليادوت ذلك الا في المملوكية شرطا
لتحقيق المالكية وان كانت غير مقصودة فنعتبرها تبعا وقلنا تغسل المراة زوجها
عطف على قوله تبقى اي وانما بقاء ما يقضي به الحاجة بعد الكتابة وقلنا ان المراة تغسل
زوجها في العدة لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المراة
حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لانها
شرعت في الادمي لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس لا في زمان الموت لانه لا يقدر على
قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعد موتها الا يرى انه لا عدة عليه بعدها
ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا ينقطع بمجرد المزيل
كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك
اليمين الا يرى انه مؤكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولان الحاجة هنا الى الغسل
وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد
موجبه وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت
عند بقاء محل الملك للحاجة واحتج الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة لو مت غسلتك
وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل كالقائم في حق
الزوج لحاجته الى الغسل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما وجوابه
ما قلنا واما معنى قوله غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة
ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية حيث قال ابن مسعود حين انكر
عليه ذلك اما علمت ان رسول الله قال ان فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة وما لا يصح

الحاجة اي لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدور ولا بقاء للحيوة
في الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة اليها وثبت القصاص
عند انقضاء حيوته وعند انقضاء حيوته لا يثبت الا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على
اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم بحسب يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل ساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان
ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه وكانت الحيوة واقعة على حقه فينبغي ان يجب
القصاص له من هذا الوجه لكنه لم يصح عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له فيجب
ابتداء للولي ولهذا صح القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل
المجروح وكما صح عفو المجروح ايضا استحسانا لان الحق باعتبار نفس الوجوب للوارث
فيصح عفوه وباعتبار السبب للمورث فيصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه
فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اي لا
يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى
الورثة ~~بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا~~ لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء الا ان يكون
موروثا فان قلت اذا كان الغرض منه درك الثار وصيرورته للاولياء ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا
ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيئا قلنا القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد
وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة من بعض المحل دون البعض وقد تعرض
ايجاب البعض ابتداء بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية النكاح

لا يثبت للورثة ابتداء صح

للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى اوعفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه
ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص
حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال وازا انقلب مالا اي لو انقلب القصاص
مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان
موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص
فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب به الاصل او لسبب
وهو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في
الخطاء وكان الاصل في الاصل القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت
دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء المانع وهو انه لا يحصل لحاجة الميت بعد انقضاء
حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا ههنا ووجب القصاص للزوجين
اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد
بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الدية فانها تثبت بسبب الدية لان
الزوجية فيصلح سببا للخلافه وقال ابن ابي ليلي ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقها
العقل والقصاص لا يستحق بالعقل لان المقصود منه التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذين
ينصر بعضهم بعضا وهذا لم يستقيم لو في القصاص وجوابه ما قلنا ان التشفي بواسطة المحبة
والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال

مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجية شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت
وجوابه انها مال الميت حتى يقضي منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله وقوله والزوجية
تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافه زوجيته قايمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية
قايمة في الحال كما في سائر الاموال وقد صح ان رسول الله الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث
امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة
وله حكم الاحياء في احكام الاخرة لاحكام الاخرة اربعة انواع ما يجب له على الغير من يجب
له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في
جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
من حيث انه وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء فكان حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة
كما ان للجنين حكم الاحياء في احكام الدنيا والقبر روضة دار للمتقين وحفرة نار للخاسرين
فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما عرض عليه في منزل القبر الابتلاء بسوال المنكر والنكير
في الابتلاء ونرجو الله تعالى ان يصير لنا بكرمه وفضله روضة وان يعيذنا من فتنه القبر وعذابه
انه ذو الفضل والاحسان ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي
ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفه تضاد
العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشيا التي لا علم لها فانها لا يوصف بالجهل لعدم
تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجهل يذكر ويراد به الشعور بالشي على خلاف
ما هو به ويذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في حكم الاخرة كجهل الكا
فر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها الاية فان الايات
الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تخفى على اولي الالباب كما قيل في كل شي له اية تدل على انه
واحد وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل عليهم من المعجزات والحجج ظاهرة محسوسة في زمانهم

فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قليل
بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانة الكافر في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام
في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رح انها لا تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع
في الاحكام التي تحتمل التغير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده
يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم
الصحة بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم فقالا ان تقوم الخمر
والخنزير واباحتهما كانا حكمين ثابتين فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن ثابتا ولم يجز استيفاؤه لعدم الدليل ويحتمل انه انما قيده
لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة بان جعله حجة يدفع عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة
مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروا حقيقتها بتوهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة
وكذا ساير الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وزوالها
عنه تعالى متشبهين الله بخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في
الآخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غيرها من الآيات الدالة
على صفاته واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما
قادرا وان يكون له علم وقدرة وحياة اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حياة له
وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان تكون صفاته
تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام واكتفينا بذلك
القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير
وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز

اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلها فيهما جهل باطل لان
الدلايل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى من تامل فيها عن انصاف فالجهل
بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وجهل الباغي اي وكذلك جهل الباغي وهو
الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك
بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لا ئحة
على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا واكمله القصة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاويه
وهي مشهورة ولكن الباغي صاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام
وكذلك بالهوى اذا لم يغل او غلا في هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة
الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد
حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشر الذنب كفر لا يحكم باباحتها
في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا
فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا
منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة سقط
عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤاخذ
بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤاخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف
الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع واما ضمان
العباد فيحتمل ان لا يجب كما في الحربي هذا اذا كان قد هلك المال في يده فان كان قايما
في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا يملك اهل البغي وقد روي
عن محمد انه افتى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم

فكذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن
يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجبت عليهم محاربتهم ممتثلين
الامر من قبلك قال تعالى فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا
وجب قتل اسراهم والتذفيف على جريحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم
عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل بحق ووجب حبس اموالهم زجرا لهم وحاصل
هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير
الحكم في حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس
واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل
وقال الشافعي رحمه الله يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم
الاحكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول
الله كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وكل مال
اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع وان
تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم
كما لو انقطعت بحجر شرعي بان قبل الكافر الذمة لان الحجج الشرعية لا يلزم الا بعد
البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة كما جعل كذلك في حق اهل الحرب
وجهل من خالف اي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد فانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن
تابعهم من اصحاب الظاهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر
ابن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية ومحلية
البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزول بعد الولادة الا بالشك وعند جمهور العلماء
لا يجوز بيعها بدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم اعتقها ولدها وقوله عليه

ايما امة ولدت عن مولاها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله امر
بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضه انه كان ينادي
على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن
الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول به مخالفا للاثار المشهورة و
الاجماع فكان مردودا وذكر المصنف في شرحه انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع
ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب ونحو مثل الفتوى بحل متروك
التسمية عامدا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مومن وبالقياس على متروك التسمية
ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى
بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف
للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى ان قال ذلك ادنى الا ترتابوا ولا مزيد على ادنى
وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه
في اقسام السنة فيكون مردودا ففي هذه المسائل ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه
بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف
الكتاب والسنة او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا ينبني انه لا ينفذ فيه قضاء القاضي وقالا
ينفذ من المختلف فان وجب فيه العمل بخلاف الكتاب والسنة المشهورة لا ينفذ وان عدم
فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان
لا يكون منافيا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده
ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء
لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وشبهة وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز
جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول
بوجوب الترتيب فيصلح عذرا وكالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير
لا كل

اي الجهل في موضع مختلف فيه اجتهاد صحيح

بعد لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر يسقط للكفارة لانه ظن في
موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه بالافطار لقوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم
وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس يجري على ظاهره
فان شيخ الاسلام خواهرزاده ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك
يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله
وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى
باطنه ولم يوجد فيكون ظنه بمجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه
ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي ان
يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي
سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف
نسخه ولا تأويله قال ايضا ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان
كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف
عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء
فليس للعامي ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع
الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن
في هذا الموضع بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة
لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة
او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا ايضا كمن
زنى بجارية والده او امرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه
فان وطء الاب بجارية ابنه لا يوجب الحد للقرابة ولحمة وهذا القرب لما اوجب تأويلا في
احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تأويلا في الطرف الآخر فيصير شبهة ولان الاملاك

متصلة بين الآباء والابناء والمرأة والزوج والمنافع دائرة بينهم ولا تقبل شهادة لاحدهما للآخر وينتفع
احدهما بمال الآخر من غير استئذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف
جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع
الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا يعتبر الجهل شبهة وهذا شبهة اشتباه
فلا يثبت بها النسب اذا ادعى ولدها ولا يجب العقر والثالث الجهل الخ الفرق
بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناؤه على عدم الدليل والقسم الثاني بناؤه على اشتباه
ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل ثم الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرائع
حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما
وعند زفر يجب القضاء لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك
لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلوة ولكنا نقول ان
الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان
دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل
وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم
في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع الاحكام وتمكنه
السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يعذر ويلحق اي يلحق بجهل من اسلم في دار الحرب جهل
الشفيع اي ان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه ربما يقع البيع ولم
يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجهل
الامة بالاعتاق اي ويلحق جهل الامة بجهل الذي اسلم في دار الحرب كون دليل العلم خفيا
في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت قامت مع زوجها وان شاءت فارقته
لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به لكن لم تعلم بثبوت
الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما

خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما
في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل
في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع
بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار
بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما
عذرا لخفاء الدليل اذ المولى يستبد بالانكاح فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم تعذر حتى لو
سكتا كان في ذلك منهما رضا بالنكاح ولم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور
لانها دار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر اي يلحق جهل البكر بالنكاح مستبدا بالانكاح
وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما وجهل الوكيل
والماذون اي لغيره اي ويلحق جهل الوكيل والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل
بالوكالة والماذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن
الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم
لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى يستبدان بالوكالة والاذن والعزل
والحجر وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وصح والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر
وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من
غير ان يزيله وبهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء مثل الافيون
ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب
المزيلة فعلى هذا كونه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه بمباشرته
وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء

حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضي خان وجامع عن
ابي حنيفة رح وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على
اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغي ان لا
يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه الجاء والمضطر
بان اضطر للعطش وشرب الخمر لدفع العطش فسكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع صحة طلاقه وعتاقه
وساير تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والثاني سكر حاصل بطريق
محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من المشروب وهذا لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو
فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان
منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تفعلوا كقول العاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من
الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه
واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغيرهما عندنا كالصاحي كذا في اشارة المبسوط
الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول
ابي يوسف تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد
ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو ولهذا كان من عقد القلب لا
في خصوص المذاهب فانه عبارة عن تفكره ورويته عما هو الاحق من الامور عنده واذا كان هذا عمل
اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فيجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو
جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بما شرع
اسباب الحدود الخالصة حقا لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع
عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول

الا يرى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول
فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيعمل السكر فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
قال شمس الائمة فابو حنيفة وافقهما في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط
الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل والحرمة فيوجدان بالاختلاط قال
اكثر مشايخنا بقولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى
في سكره يحد اذا صحا ولا يعتبر السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا
للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب ساير الحدود وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد
القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل لانهما من حقوق
العباد فيما لله وهو السكر اولى ان لا يبطل والهزل وقوله وهو ان يراد الخ كذا
فسر الهزل وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد
وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف
الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه
اصلا او اريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين
بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى
قول الشيخ ابي منصور ان الهزل لا يراد به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا
جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه ولهذا قيل بمقابلة المجاز الحقيقة ومقابلة الهزل
الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ذلك وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما
كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للاختيار والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل
يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا
استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به ولكن الهزل ينافي الاختيار والرضا بحكم ما
هزل والرضا به بمباشرة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار دون مباشرة السبب

اي الاختيار بحكم

لان

لان قوله بعت واشتريت يوجد ان برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم لعدم الرضا
فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع
بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط
اي فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
ولا يؤثر فيما لا يحتمل كالطلاق والعتاق وشرطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا
باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه
لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط
ذكره في العقد لا يحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا
وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة كالهزل وفي المغرب
التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل
فالهزل اعم منها لكنه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان
يكون سابقا ومقارنا والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما
سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط معنى قولهم الجأ اليك داري
جعلتك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا و
المراد هذا المعنى وقيل التلجئة العقد الذي يباشره الانسان عن ضرورة يعتريه ويصير كالمدفوع
اليه صورته ان يقول لاخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على
ذلك ثم بيع في الظاهر فهذا البيع فاسد فلا ينافي التلجئة او الهزل اهلية وجوب الاحكام
لانه لم يخل بما هو شرط من العقل والبلوغ الا يرى الى قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او العبارة لما صح النكاح والطلاق
اذ الشيء لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في انعدام الرضا بالحكم لا في انعدام الرضا
بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة

دون الرضا بحكمها ثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا لانه اذا دخل
الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد
او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على اربعة اما ان يتفق المتعاقدان على البنا
على الهزل او على الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شي او يختلفان في الاعراض والبنا ففي
الوجه الاول ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق
المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك فيه
بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في ساير البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل
فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين
معا فانه لا يوجب الملك اصلا ثم بعد ذلك ان اجازا العقد جاز وان نقض احدهما انتقض
كخيار الشرط الا عند ابي حنيفة رفع الفساد يتقدر بالثلث كخيار الشرط ولا يعتبر بعد
الثلاث وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شي وفي الوجه الرابع وهو ما اذا اختلفا
فالعقد صحيح لانه عند ابي حنيفة يحمل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى وقالا انهما
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شي فالعقد فاسد لانه بنا على المواضعة وان اختلفا فالقول
قول من يدعي البنا على المواضعة فاعتبر المواضعة واوجبا العمل بها لا ابي حنيفة
ان الاصل في العقود الشرعية الصحة والقول لمن ادعى عدم البنا فهو متمسك بالاصل
فالقول قوله بصحته ان المواضعة غير لازمة بدليل انفراد احدهما بابطالها فاعراض
احدهما عنها كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شي انما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في
العقد فلا يكون مؤثرا فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا ذلك في العقد لم
يثبت الخيار ولا الاجل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة عارضة ولهما
ان الظاهر يشهد لمن يدعي البنا لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون

فعلها

فعلها بنا على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما بها اشتغال
بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر معارضا له فيرجح السابق
منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وجواب ابي حنيفة ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل
به ما يوجب تغييره فقالا ان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا ولا يمكن ان يجعل ناسخا
فيما نحن فيه اعني حالة عدم حضور شي والاختلاف لعدم التنصيص منهما على ما يوجب
الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البنا لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل
والشرع وهذا كله معنى قول الشيخ فان تواضعا على الهزل باصل البيع ايا قوله ما يفسدها
وان كان ذلك في القدر اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع
بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان
الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند
ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكرنا الوجه الجانبين وان اتفقا
على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وفي رواية وهو قولهما فالثمن
الف له انهما جدا في اصل العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بالمواضعة
يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف شرط للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع
بين حر وعبد فباعهما فوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان
العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولهما ان قصد
التسمية يذكر لغير لا لغيره ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها الالف الذي
هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وان كان ذلك في الجنس اي ان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بماية دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع جايز بالدنانير
في كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البنا او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا في البنا والاعراض

فرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثمه وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة في اصل العقد وهو ان يكون جاديين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين متضمن للالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد باتفاقهما على علم فلا يفسد البيع كشرط ان يعلف الدابة المبيعة وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن لا يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكور فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى لانهما جادان في اصل العقد ها هنا لان في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه الى الفرع اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما بينا وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلاثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمراة او المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على شيء ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته وعبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر فذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين فحكم المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله صلى الله عليه وسلم النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق وشبه الطلاق ايضا من حيث

انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة كاملة وشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والملحق به للمشابهة ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت لعللها احكامها لا محالة ولذا التعليق بسائر الشروط يؤخر السبب مع حكمه لان المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف بسبب في الحال الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لا يستند كما في البيع بشرط الخيار ثبت ان هذه الاسباب لا تنفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد ان تزوجك بالف تزوجا باطلا هزلا واعتقت المراة او وليها على ذلك وحضر الشهود وهذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في السر على ان المهر الف واظهرا في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على هزل الوجه وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وكذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جايز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بجهالة في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وغيرهما واذا كان مقصودا بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا اعتبر الالفان فاما المهر تابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك موجب العمل بالهزل فلا يجب الا الالف وقبل في البشر اي في رواية

اى يوسف عن ابى حنيفه المهر لغا ان فى هذين الوجهين كما فى البيع لان التسمية فى الصحة

مثل ابتدا البيع اى لا يثبت الا قصدا ونصا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة يمنع صحة التسمية

كما يمنع صحة البيع وكذا الهزل يوثر فيها بالافساد كما فى البيع وفى اصل البيع اذا هزلا وانفقا على

انه لم يحضرهما شى او اختلفا جعل ابو حنيفه العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا

للصحة وكذا هنا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذى هو الاصل

فى الكلام   فان كان ذلك فى الجنس اى ان كان الهزل فى الجنس بان تواضعا على الدنانير

وعلى ان المهر فى الحقيقه دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البنا يجب

مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية

المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس

بمسمى فيه والنكاح يصح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا فى البيع يفسد البيع وان اتفقا

على انه لم يحضرهما شى او اختلفا فعلى رواية محمد يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل

بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته واذا وجب العمل بالهزل

بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف عنه يجب المسمى

وبطلت المواضعة كما فى البيع لان التسمية فى حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى اخر ما بينا وعندهما

يجب مهر المثل واما الذى كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد

وانما كان المال فى هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بدون الذكر فلما شرطا المال فيه علم

ان المال مقصود فان هزلا باصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق

عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وتواضعا قبل ذلك على الهزل

ثم اتفقا على البنا فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل لا يوثر فيهما اصلا عندهما

لانه بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف

يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع

قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل

الهزل ولا يتعلق المال بالبنا او الاعراض او الاختلاف او السكوت وعنده اى عند ابى حنيفه

لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشروط والمنصوص عنه فى خيار الشرط فى الخلع فى جانب

المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال اذا

تشاء وانما يصح خيار الشرط فى الخلع عنده من جانبها لشبهه البيع لانه تمليك بعوض الا يرى

ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها

قبل قبول الزوج بطل كما فى البيع وانما جعل ذلك شرطا فى حق الزوج فاما فى حقها فهو تمليك مال

جعل شرطا بهذا الوصف فاذا بطل حكم الخيار بطل كونه شرطا بهذا الوصف وبقى تمليك مال

واذا عمل فيه خيار الشرط يعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا

اى عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع

كانا هازلين ببدله ضرورة فيقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع

وقوع الطلاق ووجب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول

لمدعى الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق فى الخلع ولكنه عند الاختلاف

جعل القول لمدعى الاعراض فى جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يوثر فى الخلع

اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البنا وكذا اذا اختلفا بالاولى ولا يفيد اختلافهما

وان سكتا فهو لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان فى القدر بان سميا الفين وقد

تواضعا على الف فان اتفقا على البنا فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعل المال لازما

بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ الغير المتضمن للمتضمن كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد الرهن حيث

تلزم بلزومه تبعا فان قيل لا نسلم جعل المال تبعا لانه من النوع الذى المال فيه مقصود ولئن

سلمنا ان المال فيه تبع فلا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر فى اصله لان المال فى النكاح تابع وقد

اثر الهزل فيه حتى كان الهزل فى المهر الف منهما اذا هزلا بقدر البدل لا الاصل كما مر قلنا ان المال فيه مقصود

بالنظر الى العاقد فاما في الثبوت فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة
الشرط فيه والشروط اتباع فيوجد حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال في النكاح
فتابع بالنظر الى العاقد لان المقصود هناك الاحل للاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج
المقصود كل واحد
لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حتى لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت
بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه كما في سائر
الهزل
الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره
فيما يصلح آلة له لان ايجابه في ايجاب المال يصلح آلة واستهلاكه سواء وفي الاستهلاك هو آلة
واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق
ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق
مقصور على المكره ولو كان حتى كان الولاء له وفي حق الاتلاف فيقول الى المكره اما الهزل فلا
يمنع المال من حيث انه ينقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع
وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ
الاسلام خواهر زاده   وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اى باختيار المراة
جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما
يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو
اى بقبول المراة البدل
الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها هازلة في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط
وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط
وقوعه قبول جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين فكان الهزل في حالها
كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الاخر باعراضها عن الهزل
وقبولها اما بطريق الجد   وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال.

عند ابي حنيفة رح لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك
يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق
التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما تام
وان كان ذلك في الجنس اى ذكرا الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم يجب المسمى
في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل
غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا له وعنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله ان اتفقا
على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه
الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق واقع
ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع من الحكم والتفريع ثابت
في الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد   وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وما
لا يحتمله فالهزل يبطله ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف
درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا
وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب والمخبر عنه
اذا كان باطلا فبالاخبار لا يصير حقا الا يرى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا
باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار و
لو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا
لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح
لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق
او نكاحا
والعتاق على انه كذب لانه اقر به طائعا فثبت الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات
مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه   والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم آله

ذبا — المنعقد

لو صنعا

مثله وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود
الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر
فقال في جوابه ذلك الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا
لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير
راضين بالسبب والحكم جميعا اما الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه في
احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على سبيل
الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة
انشاء لا يحتمل التراخي فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما
ترد البيع بخيار عيب ورؤية وكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل والسفه
وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
وفي الشرع هو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع
قيام العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهو التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات
فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق الاحكام به من
منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا
قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكر المصنف
ولكن قال بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير حتى لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية
وان كان ذلك سفها حقيقة وكان الشيخ فخر الاسلام يذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه هو
السفه المصطلح وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا وهو السرف

والسرف فان البر والاحسان مشروع لانه تصرف في ملكه وهو المطلق للتصرف الا ان الاسراف
حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى ولا تسرفوا والسرف هو الاسراف مجاوزة الحد والتبذير
تفريق المال اسرافا وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا
لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله الا ان السفيه مكابر عقله في عمله فلا جرم بقي
اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرة واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي
اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب
الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات ثبت ان السفه لا يمنع شيئا من احكام
الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر ويمنع ماله اي يمنع
مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال
السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى الغير بادنى ملابسة ثم علق بالايتاء
بايناس الرشد فقال فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة اول احوال
البلوغ قد لا تفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا
بطريق التجربة اذا التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة واستحال ان يصير
فرعه وليا وهو مولى عليه يدفع ماله وان لم يؤنس منه رشدا ظاهرا لان خمسة وعشرين سنة
مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيه عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة
اشهر فيصير بعد ذلك في خمسة وعشرين سنة واستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه و
الشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل او حكم لا
يعقل معناه لان منع المال عن المالك مع وجود المطلق والاطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما قبل ان يوجد منه رشد تحقيقا او تقديرا لانه ان كان
عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل في منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة

بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بحدوث التجربة نعني على تقدير كونه غير معقول
بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة وصار الشرط في حكم الموجود من وجه لوجود دليله
وهو استيفاء مدة التجربة نعني على تقدير كونه غير معقول تسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص
رشد منكر فاذا وجد رشد ما تحقق شرطه فوجب جزاؤه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه
الرشد ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس اي بابصار رشد فلا يجوز قبله لان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الاية فكذا اذا بلغ
السفيه خمسا وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه وانه لا يوجب الحجر اي لا يوجب الحجر اصلا
عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق بالاتفاق واختلف في وجوب
النظر له بحجره عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة وباثبات الولاية للغير على ماله
صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يحجر الحر عليه عن
التصرفات بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون
ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى وان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه
ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وهذا النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره
السفيه يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال
والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وحقا للدين للسفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار
اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه جنب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا
لاسلامه والدليل على منع ماله عنه فانه ثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف فكذا
الحجر عليه نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا ما لم ينقطع لسانه

عن ماله وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان المحجور عليه بسبب السفه
في التصرفات كالهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا
الهزل لا يؤثر فيه لنقصان في عقله فكذا هذا فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب
فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية يثبت المالكية
وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا
لمانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر
عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه
معصية والدليل عليه انه لا يبطل عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب
الحدود ولا يبطل عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها وهذه
العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر
في ما تندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود
لان الضرر فيه هذا يلحق نفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع
الضرر عن ماله اولى وقولهما يستحق النظر بعيد لان الحجر في النظر من هذا الوجه جائز لا واجب
كما نبه صاحب الكشف ليجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه
بالبهائم وهي نعمة اصلية لان بها الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان ولا يجوز ابطال هذه النعمة
لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت
بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وتعيين العبارة لان القياس لا يجري في
يعزر العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول تعزير و
تاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص بحكمه
معقول معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة

لان منع المال ابطال نعمة زايدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقرا وابطال الحجر ابطال نعمة الاهلية وهي الاهلية والولاية فان حولا الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زايدة للنظر له لا يستبدل الحاق ضرر عظيم به بفوت النعمة الاهلية والحاقه بالبهايم في معنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من السفيه الولي وبالحق الولي السفيه في الولاية كلام طويل

والسفر كذا السفر لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام على عرف وانه لا ينافي اي السفر لا يخل بها بوجه لبقا القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها فلا يمنع وجوب شي من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة لا محالة قال صلى الله عليه وسلم السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد فيوثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الترخيص للمسافر بان يصلي ركعتين ان شا وان شا اتم الاربع كما في الافطار واذا فات لزمه قضا الاربع وقد مر بيان المسئلة في فصل العزيمة والرخصة ويوثر اي السفر في تاخير وجوب ادا الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداوه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير عقبه يمكن دفعها بالامتناع

عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه فقيل انه اي المكلف اذا اصبح صايما وهو مسافر يعني نوى الصوم في رمضان في يوم يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشا السفر اختيار فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم متحملا لمشقة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا لو مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها صورة اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة الافطار وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا بالاخرانها رما قوله وهذا بعيد فان الفطر اولى تعرى عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار تبين استحقاق الصوم لانه يتبين لو الفطر فيندفع الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان

واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الترخص الذي يتعلق به يثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص بترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة الى الطهر ارباعا نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الابعد تمام السفر بالمسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة عقيبا للرخصة في حق الجميع فان شرعيتها نص السفر للترفيه بادرها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع وابانة الترفه في جميع مدة السفر

والخطا قيل الصواب ما أصيب به المقصود والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل
الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود سواه
قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطا المذكور يراد ضد الصواب ويذكر ويراد ضد العمد
قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ثم قال والخطا
ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي
لا الى المرمي اليه وهو الانسان وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
جواز المواخذة على الخطاء فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الجناية لا يتحقق بدون
القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لانه تعالى امرنا ان نسال عن عدم المواخذة
بالخطا في قوله اخبارا عن الصحابة الرسل او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
ولو كانت المواخذة لا يجوز عقلا لكانت المواخذة جورا فصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا
لكن المواخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال لا تؤاخذنا الاية استجيب
له في دعائه فاشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح الى هذا يعني انه وان كان جاز المواخذة الا
انه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعدما اجتهد
جازت صلوته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا واحترز
بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيها كما يجي ويصير
شبهة اي يصير الخطاء شبهة في باب العقوبة حتى لو زفت غير امراته فوطئها على ظن انها امراته
لا يحد ولا ياثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل العمد وان
كان ياثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكن الخطاء
لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فصلح
سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة تشبه
العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك اذ اصل الفعل وهو

في الحكمة

والخاطي غير قاصد للجناية

الرمي

الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر
ولم يجعل عذرا اي لم يجعل الخطاء عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطاء
بان رمى الى شاة على ظن انها ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل المال لا جزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل
وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد
فعلم انه بدل المال كما في جزاء صيد الحرم ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل
المحل لا جزاء الفعل فكان ينبغي ان يجب على القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة يعني
لا يقابلها مال والخطاء في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو اداء
ما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل
فلذلك وجب على العاقلة في ثلث سنين ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد
ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق
يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا
نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجود حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو
كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام
الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما لانه باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل
ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول انه انما يقام مقام غيره بشرطين
احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند
وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في
الوقوف على العمل لاجل العقل فانه يعرف فيما ياتي به بادنى تامل ونحن نعلم ههنا ان النوم ينافي اصل
العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين
من غير حرج في دركه فلا يصلح هيئة اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا

على ظن انه صيد او الكافر على ظن انه انسان

المحارج

في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة
ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق
الحكم بدرك السبب الظاهر وما يظهر اثره الا باهلية الرضا   ويجوز ان ينعقد بيعه لما جرى
البيع على لسان المرء خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال
الآخر قبلت وصدقه خصمه على الخطاء يجب ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن
يجب ان ينعقد بيعه فاسدا كانعقاد بيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري
وليس بطبعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره
والاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه
ويقال انه انواع احدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي يوجب الالجاء والاضطرار
نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها
والاختيار وهو القصد الى امر يحتمل الوجود والعدم داخل تحت قدرته بترجيح احد الجانبين
على الآخر كذا قيل والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون
اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة
دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا والثاني
ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة مديدة او بالضرب الذي
لا يخاف به التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة
ما اكرهه عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار
[illegible] لحكم لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او
امه او اخيه او اخته وكل ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتأيدة بالمحرمية كالولاد [illegible]
بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء كبيع عبده فباع ففي القياس البيع جائز لان
لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وحبس ابيه لا يلحق ضرره به وفي الاستحسان

ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه وشيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به بحبس
نفسه او اكثر فان الولد العاقل ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج ابوه فكان ان التهديد
في حق نفسه فيفسد تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط وكان ما ذكر المصنف جواب
القياس وانما يتحقق الاكراه في جميع الصور اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر اجرى
عليه ما هدد وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها وكذا اذا لم يكن متمكنا
للمكره من ايقاع ما هدد به لا يكون ذلك اكراها بل هذيانا   والاكراه بالجملة اي الحاصل اي
الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب ولا الاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال لان
المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب ولا ينافي
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما يثبتان بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة و
الاكراه لا يخل بشيء منها لانه اي لان المكره في الاتيان بما اكرهه متردد بين فرض وحظر اي
بين كونه فرضا وحظرا دليل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه قوله فرض كما لو اكرهه على
اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكرهه عليه حتى لو
صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم ومن اكره على مباح يفترض فعله فكذا هذا وحظر اي محظور كما في
الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على الصوم في حق المسافر فانه يبيح
له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان لا انه يبيح
له وتحقق هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون
الخطاب   ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه
اذ الاكراه على من لا اختيار له محال فلا يكره المرء على ان يكون صاحكا بالقوة الا يرى انه يكره على
ان يختار احد الامرين ويوافق المكره ولذلك كان مخاطبا بعين ما اكره عليه والخطاب بدون
الاختيار لا يكون وهذا رد لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد

امتنع التكليف فعال انه لا ينافي الاختيار واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء
من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع فان موجب فعل الطايع يثبت لا محالة
الا اذا قام الدليل على تغييره من شرط او استثنا وكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا اذا
وجد المغير وانما اثر الكره في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فما الاثر
له في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي الاكراه الباطل عذر في الشريعة فيبطل الحكم
عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول والفعل بالقصد
والاختيار الا ترى ان قول الصبي والنايم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس
الدايم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لئلا
تفوت حقه بدون اختياره فتبطل بيوعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم
الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا مبيحا شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
الدايم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الى المكره نسب والا يبطل حكمه ولنا ما ذكرنا
ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا
ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب
ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح فان لم يمكن بقي منسوبا
الى الاختيار ولهذا انقسم الاكره الى المكره فيما يحتمل ان يكون الة له وفيما لا يحتمل ان يكون الة له
صح نسبة الحكم الى المكره فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكره
كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن فلذلك شرع
الشيخ في بيان هذه التصرفات بقوله ففي الاقوال لا يصلح الة لغيره الى اخره قال الشيخ ابو الفضل
الكرماني في الايضاح المراد من قولنا يصلح الة للمكره انه يمكن للمكره اخذ الفعل المطلوب بنفسه
فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح الة له انه لا يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره الة

لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حتى ما وجه لا يتغير للسان المتكلم اختيارا فاقتصر
الاقوال باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ فاقتصرت عليه اي على المتكلم فان كان مما لا
ينفسخ اي فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه
اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا تبطل بالهزل بنافي الرضا ولا
بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار والحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار
وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا
والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها بمال يقع الطلاق ولا يجب
المال لان التزامها غير صحيح   وان كان يحتمله اي ان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ الا
انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله ولكنه
يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم بزوال المعنى المفسد بالاجازة كالبيع
بشرط اجل فاسد وخيار فاسد واذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل
تقرره كان البيع جايزا فكذا هذا   ولا يصح الاقارير كلها سواء كانت بما يحتمل الفسخ او
بما لا يحتمله لانه يعتمد اي لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه خبر متمثل بين الصدق والكذب
وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت
بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه
يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت

فالهزل ... [margin note]

[Margin notes:] لان الاقرار كلام يقتصر على المتكلم — اي يعتقد فاسدا — حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماضي او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلا او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابرا عن دين له على انسان او تقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا اخذ بالتكلم على نفسه تعذر حمله على الاقرار لمحق علمه والاقرار خبر متمثل الى اخره

المجبر به هذا الاتلاف   والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل
والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره لا يتصور حتى
لو اكره على الاكل وهو صايم فسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صايما بالاتفاق لانه لا
يصلح آلة في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد
اختلفت الروايات عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره
على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث
الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو
اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة
الوطي حصلت به بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط
(الى الاكراه على الاعتاق)
ان الضمان يجب على المكره وان كان المكره جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره
باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه
صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيا كذا ههنا
(لانه اكل طعام الغاصب باذنه)
بخلاف ما اذا اكرهه على اكل طعام نفسه فان كان جايعا لا يرجع على المكره بشي وان كان شبعان
يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب
(الطعام)
لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام في يد مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب
قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكل الطعام
نفسه لا طعام المكره الا ان المكره في كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكرها على
الاتلاف ما له فيجب الضمان عليه كذا في التتمه   والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكرا
(ان اخذ المكره ...) الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال يمكن للمكره ان يضرب به نفسا
او مالا فيتلفه فيسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره

انسان

انسان على قتل انسان فقتل وقع المكره ما اوجب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف اوما يملك فقتله
به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه
(ان وجب بسبب هذا الاكراه او انتشار الى الحرج)
فاصاب انسانا وجب الديه على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشر بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل
يقدم عليه وان كان حراما خايفا لخلاص نفسه ففسد اختياره ويصير كالمجنون في هذا الفعل لقضية
الطبع اذ الانسان مجبول على حب الحيوة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب
ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره في حكم عديم
الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا ولا يوجب الضمان عليه وهذا
في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد ولا يوجب
نقل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء
لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا
على المكره وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يتبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فلا
ينقل اليه لان فيه تبدل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الاكراه على المحل الآخر فيكون طايعا
في ذلك وفيه خلاف المكره بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه واقتصر الفعل على الفاعل وهذا كمن
(وهو الاحرام المكره الاول)
اكره محرما على قتل الصيد او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا
ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة له فياخذه ويضرب به الصيد ومع هذا
لم يجعل آلة له لان فيه ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه
وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يجني على احرامه او على دينه اذا كان حلالا
لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى بضمانه كان حقا له ايضا ولو جعل المكره آلة له لتبدل محل
الجناية لانه يخرج يكون الجناية واقعة على احرام المكره وفيه في ذلك بطلان الاكراه بما ذكرنا
وهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره
لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية

لانها يكون واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك ولكن في حق وجوب القصاص والدية والكفارة
وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكره اثما لانه اثر
روح نفسه على من هو مثله في الحرمة وبطاعة المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن
الاقدام عليه وقصد ذلك بقلبه وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه الة لغيره
اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه والحرمات انواع هذا
بيان اثر المكره في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط حرمة لا تنكشف اي لا تسقط ولا تدخلها
رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا ترخيص فيه
لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه بفتح الراء ايضا وهو المقصود
بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة
نفسه فصار المكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا كره فيحرم وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة
الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني
لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب
فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لما قلنا
في القتل ولا يقال لا اكراه في غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم لان الولد
ينسب الى الفراش لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان
ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه كان اهلاكا
حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة
فيؤدي الى الاهلاك ايضا وانما قيد الزنا بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المراة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا ترخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو المانع من الرخصة من جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع وبهذا سقط

الاثم والحد عنها وحرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه
الكامل يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار
قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء
من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم
في هذه ~~الاشياء~~ فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهو كمن اضطر الى ذلك بجوع او عطش فانه
يصير مباحا في حقه الا ترى ان رفق التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلما
فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلوة قال ويحرم عليكم الخبائث فاذا
ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة
الاكراه كان المكره في الامتناع مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه
او عضو فاما لو قصر بان اكراه على ذلك بالحبس او الضرب او القيد لم يحل له التناول لعدم
الضرورة الا انه اذا شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث
شبهة مسقطة للحد بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه في تمام الاكراه لم يحل
القتل لكنه ينتقل الى المكره فيقتص هو فاما قصر ولم ينتقل لم يصر شبهة ايضا وحرمة
لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة اي يجوز الترخيص فيها كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك
لان اجراء كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر
به حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمينان
القلب بالنص في قصة عمار وقصة خبيب وقد بيناها في باب العزيمة والرخصة وذلك ان في اجراء
كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار
باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء تفويت
الدوام فذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام
صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع هنا حقان حق العبد في النفس

وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنا الله تعالى فكيف اذا
رجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى ولهذا رخص لا انه لم مع
كونه حراما كذا في شرح التقويم فاما اذا صبر فقتل بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى كان شهيدا
واذا اجرى فقد ترخص باداء ذي صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد
الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او الاحرام لما مر وحرمة يحتمل السقوط الى الفرع
تناول مال الغير والثاني انه حرام بالنص قال تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته
وعصمته لحق صاحبه وهي باقية فيبقى حراما ابقاء لبقاء دليل الحرمة ولكنه يحتمل السقوط الحرمة
باباحة مالكه ولكنها لم تسقط بعذر الكره لانه به لا تسقط عصمته لكن يرخص فيه بالاكراه التام لان
حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه ابقاء عصمته
ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا لكن اصابته مخمصة حل له تناول طعام الغير رخصة
لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فبقي محرما الا انه عارضه امر فوقه وهو
الاكراه والاضطرار وجب العمل بالعارض حتى يثبت له الترخص ولهذا اذا صبر في هذين القسمين
اي في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا
مهجته في رضا الله تعالى وهذا بخلاف طعام نفسه حيث لو تركه في هذه الحالة حتى قتل او مات لا يكون
ماجورا لعدم حرمته والله اعلم **فصل** في المتفرقات مسئلة الالهام وهو ايقاع الشي
في القلب من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال ونظر في حجة شرعية على الملهم وعلى غيره
ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية وهو حجة
عليه لا على غيره عندهم ولكن يجب على المريد متابعة شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعد
ما عرف ان شيخه صاحب كرامة وولاية تمسك بعض الصوفية بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي
عرفها في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرفت مصالحها كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل
بلا نظر منها فالمؤمن مع انشراح صدره بذلك اولى وبقوله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه

ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا الخبر عما يقع في القلب وبقوله صلى الله عليه وسلم لوابصة وقد ساله
عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس فقد جعل ما في
قلبه بلا حجة اولى من الفتوى وبقوله صلى الله عليه وسلم ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي
ملهم وقالت الامة من اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر لم تجز صلوته وان صلى بتحر جازت
فدل ان الالهام حجة من الله كرامة للمؤمن الا انه لما عصى واتبع هواه حرم تلك الكرامة
وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما
الزمهم الكذب وانما يتحقق العجز عن اقامة البرهان وقال صلى الله عليه وسلم من فسر القران
برايه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول
الدين بالاجماع فتعين ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما يقع في
قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من
غيره لا يكون فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال
باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون حجة لا من حيث انه الهام ولانه لم يجب متابعة النبي صلى
الله عليه وسلم قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا يجوز متابعة الشيخ ايضا بدون العلم بانه يصلح
شيخا ومقتدى واما قوله تعالى فالهمها فجورها فمعناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق
العلم وسوى الايات والحجج واما اوحى النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى نفسه وما
يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى
ام من الشيطان ام من النفس ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعلها في القلب حجة
لجهلنا انه من الله ام لا وحديث وابصة ورد فيما ثبت ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه
وما لا يريبه احتياطا فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشيء في قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل

فلا عمل بتاوله بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه فعنيه انه كان مخصوصا به ونحن لا نشك هذه الكرامة واما تكثر ... وما كان ...

اثبات الشرع به وكذا عمر كان يعمل في المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد وما يدعو

الناس اليه ما في قلبه والتحري عند الضرورة حجة في حق المتحري لقوله تعالى ولله المغرب و

المشرق فاين ما تولوا فثم وجه الله قيل نزلت الاية في صحة التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة

ويلحق غير المنصوص وهو التحري في الاواني والثياب بالمنصوص وهو التحري في القبلة عند الحاجة

والتحري ليس من باب الالهام بل نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام

ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال مسئلة لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجوه

واحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة

لانه ليس بصاحب وحي والحجة الوحي او الاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب

وحي فالثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت مسئلة العرف ما استقر

في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا

عليه واعادوا له مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام وفي الاصطلاح

عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وسميت المناظرات مجادلات

لان كل واحد من المناظرين يحكم دعواه بالدليل ثم ان كان قصد كل واحد منهما منه العناد و

الغلبة فهي مذموم واليه اشار النبي صلعم بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان

القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي

ابو زيد للمجادلة شروط واداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فهي ان يكون غرضها

اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما بجميع ما يتوقف عليه نصرة الحق من القواعد الفقهية والتاويلات

للايات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من جادل معه منصفا طالبا

للحق لا متعنتا ولا غليظا وقيل من الشرائط عدم المجد ولان لا يغضب احدهما منصب

الاخر واما الاداب فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت

ورفعه

ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام والاحتراز

عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه يؤدي

الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطر واما الداعيه فالسوال من المسترشد اذ الا بتلاء

بوقوع حادثة شرعيه لتصح حكمها بالمذاكرات او وقوع مشكل قاعدة او فيما يتعلق بها

من الوسايل والحاجة الى معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين صورة وكل هذه

المناظرات سعي في احيا الشريعة المصطفويه وقال صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر رضي

الله عنهما قولا واني فيما لم يوح الي مثلكما ولا يخفى ان في مذاكرات العلما المسترشدين

فوايد لا تحصى وجهاد العلما في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار

ولذا قال صلى الله عليه وسلم مداد العلما يوزن مع دم الشهدا والمراد بالمداد فرع و

الدم للشهدا اصل اما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض

فظهور حق ليعتقد وظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر مسئلة

المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول الرجل لفلان علي عشرة الا سبعة الا ستة

الا خمسة يكون الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيلزم عليه اربعة الا اذا

كان الاكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو

تعدد بحرف العطف فالاستثنا يعود الى اول الكلام ايضا كقوله علي عشرة الا خمسة

والا ثلثة بقي عليه درهمان واستثنا الكل من الكل لا يصح نصا ويصح ضمنا كقوله نسائي

طوالق الا عايشه وحفصه وزينب وفاطمة لم تطلق واحدة منهن ولو قال نسائي

طوالق الا نسائي طلقت كلهن مسئلة تخصيص العام بالدليل العقلي جايز خلافا لبعض

الناس وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه من الخطابات فان الصبيان والمجانين

مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان الخطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسئلة النسخ

لا يجوز في الاخبار الا اذا كان اخبارا عن حل شي او حرمته كقوله تعالى احل لكم صيد البحر

وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ماجرى مجراه من الاحكام الشرعيه لان النسخ فيه يستلزم الكذب
والخلف والبدا والتناقض وقال بعض الناس الخلف في الوعيد لا في جايز لانه كرم
ولا يبح القول لقوله تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اى وعيده
مسئله المحرم نقابل الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب
ان لم يكن فعله بعذر قوى مثل الاكراه وجاحده كافر والمكروه كراهة التحريم نقابل الواجب
وهو ما ثبت حرمته بدليل يغلب للظن وفاعله يستوجب عقابا اخف من عقاب فاعل
المحرم وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسئله اذا تعذر الحقيقة المجازان
فالمجاز الاقرب الى الحقيقه اولى واذا كان احد الخبرين مكيا والاخر مدنيا فالمدني
اولى بالاتفاق لان الاخر ناسخ مسئله يجوز في مذهب الكرامية لترويج الدين وعند
اهل السنة لا يجوز لاطلاق قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده في النار
ولان الافترا والكذب حرام وكان يحرمه المفترى الخبيث وقد قال تعالى اليوم اكملت ان صح
لكم دينكم وكل زيت بعد الكمال نقصان وبدعة مسئله التقليد وهو قبول قول الغير
بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا فروعه لانه تعالى رد على المقلدين بقوله اولو كان
اباوهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار من الحنفيه
والشافعيه لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد في طلب الحق
بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلما على ان المقلد عاصي
بترك الاستدلال وحل التقليد في الفروع الشرعيه للعوام والمتفقهه الذين لم يبلغوا
درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفيه والشافعيه ولكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم
اعلم واورع بالسماع عمن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه
الى مذهب امام اخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة والمجتهد لا يقلد مجتهدا اخر الا اذا
كان من الصحابة او من خيار التابعين عند الحنفيه وعند الشافعي لا يجوز للمجتهد في مذهب

الشافعي ان يخالف نص الشافعي وهذا تحكم بلا دليل مسئله القياس المحرم راجح على القياس
المبيح في الاصح اذ فيه الاحتياط لهما قالوا في الحديث المحرم مع المبيح واذا نقل عن مجتهد قولان
ان عرف التاريخ فالجديد اولى وان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفيه يرجح المجتهد
المتاخر بعد تتبعهما ان قلبه وعند بعض الشافعيه يختار المبيح الذي يقلد القايس في العمل بايهما شاء
مسئله قال الامام الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقين لا يجوز ان يكون
مرجوحا وقالت الحنفيه لليقين مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها
اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد من الحنفيه القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى
من القياس المستنبط من الدليل المغلب للظن كخبر الواحد وشبه الماوله والعام الذي
خص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند الاخرين هما سواء لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطا والله اعلم

يقول العبد الضعيف محمد بن احمد الجندي ستر الله عيوبه في الدارين
هذه فوايد التقطها من فوايد شيخنا علامة الورى جامع الاصول
والفروع شيخنا واستاذنا وملاذنا مولانا علاء الملة والدين ضيا الاسلام
والمسلمين عبد العزيز بن احمد البخاري سلمه وابقاه ورضى الله عن اسلافه الكرام
ومن فوايد الامام المحقق والحبر المدقق الاستاذ الكبير العالم النحرير
مولانا حافظ الدين النسفي صاحب المنار والكنز والوافي نور الله مرقده
مع ايجاز عريب نذكره للمستفيدين واجابة للمخلصين ايا وارجو الله تعالى
ان لا يقطع رجاى فيما ارتجيه وان لا يخيب املى فيما ابتغيه انه خير
مسئول واكرم مامول والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد
واله الطيبين الطاهرين

تم كتاب جامع الاسرار بعون الله العالم بالاسرار الحمد لله حمدا كثيرا ابدا وانصلى على رسوله صلوة دايما سرمدا
ووقع الفراغ عن نسخه بحمد الله وتوفيقه يوم السبت وقت الظهر في العشر الاول من ربيع الاخر في سنة اثنين وستين وسبعمايه

الكنايات	صالحة الجواب لا غير	صالحة الجواب والرد	صالحة الجواب والسب
الاحوال	امرك بيدك اختاري اعتدي	اخرجي واذهبي واعزبي وقومي وتقنعي واستتري واستبرئي رحمك وحبلك على غاربك وهبتك لاهلك وفارقتك وسرحتك ولا سبيل لي عليك والحقي باهلك	مثل باين وحرام وبتة وبتلة وخلية وبرية
حال الرضا	يصدق	يصدق	يصدق
حال مذاكرة الطلاق	لا يصدق	يصدق	لا يصدق
حال الغضب	لا يصدق	يصدق	يصدق

جدول مسايل تكرار اعتدي ثلث مرات

المتفقه

عدم النية في الكلمة يصدق	نية الطلاق في الكلمة يقع الثلث	نية الحيض في الكل يصدق

المختلفه

عدم النية في الاول	مع نية الطلاق في الثاني والثالث	طلقتان	عدم النية في الاول والثاني	مع نية الطلاق في الثالث	طلقة
	مع نية الحيض في الثاني والثالث	يصدق			
	مع نية الطلاق في الثاني والحيض في الثالث	طلقه		مع نية الحيض في الثالث	يصدق
	مع نية الحيض في الثاني والطلاق في الثالث	طلقتان			
عدم النية في الثالث	مع نية الطلاق في الاول والثالث	طلقتان	عدم النية في الاول والثالث	مع نية الطلاق في الثاني	طلقتان
	مع نية الحيض في الاول والثالث	يصدق			
	مع نية الطلاق في الاول والحيض في الثالث	طلقتان		مع نية الحيض في الثاني	يصدق
	مع نية الحيض في الاول والطلاق في الثالث	طلقة			
عدم النية في الثاني	مع نية الطلاق في الاول والثاني	ثلث طلقات	عدم النية في الثاني والثالث	مع نية الطلاق في الاول	ثلث طلقات
	مع نية الحيض في الاول والثاني	يصدق			
	مع نية الطلاق في الاول والحيض في الثاني	طلقة		مع نية الحيض في الاول	يصدق
	مع نية الحيض في الاول والطلاق في الثاني	طلقتان			

حاصله ان النقض سلم بوجود المعنى بلازمه
ووجوب المماثلة في الاصل والفرع لكن بشرط وجوبه
من جانب القدرة والجنس وان كان لا يتحول في الصور

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni
Eski Kayıt No: 1920